















# Zeitschrift

für die

## alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

**Dr. Bernhard Stade,**

ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

1887.

Siebenter Jahrgang.

5506  
29/1/89

---

**Gießen.**

J. Ricker'sche Buchhandlung.

1887.

BS

410

Z38

Bd 7-8

3570  
31/5790

# I n h a l t.

---

	Seite
Baethgen, siebenzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia (Schluß) . . . . .	1
Reckendorf, über den Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta	61
Derenbourg, les variantes de M. le Pasteur Pick . . .	91
Budde, Richter und Josua . . . . .	93
Die hebräische Grundlage der Apokalypse . . . . .	167
Bibliographie . . . . .	172
Cornill, das Targum zu den Propheten . . . . .	177
Bruston, la mort et la sépulture de Jacob . . . . .	202
Böhme, zu Maleachi und Haggai . . . . .	210
Derselbe, zu Neh. 5, 2 . . . . .	218
Albrecht, die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze .	218
Böhme, die Composition des Buches Jona . . . . .	224
Cornill, Hosea 12, 1 . . . . .	285
Giesebrecht, zwei cruces interpretum Ps. 45, 7 und Deut. 33, 21 . . . . .	290
Pick, Herr Prof. J. Derenbourg und meine Text-Varianten	293
Nachtrag zu Heft 1, S. 167 ff. . . . .	295
Reckendorf, zu Altschüller's Emendationen . . . . .	296
Ortenberg, Paseq und Legarmeh . . . . .	301
Bibliographie . . . . .	313

---

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

# Siebenzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia.

Von Friedrich Baethgen.

(Schluß.)

56.

Nach Migne wäre von der Erklärung Theodor's zu diesem Psalm keine Spur erhalten; in Wirklichkeit finden sich bei Corderius umfangreiche und höchst interessante Bruchstücke, durch deren Abdruck ich bei der Seltenheit der Catene den Fachgenossen einen Dienst zu leisten hoffe. Zur Ergänzung dienen wieder die Scholien des BH und N.

Der Psalm führt bei den LXX die Ueberschrift: *Εἰς τὸ τέλος, ἐπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυσμένον*<sup>1)</sup>, *τῷ Δαβὶδ εἰς στηλογραφίαν, ὅποτε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἄλλόφυλοι ἐν Γέθ*. Ein Anonymus bemerkt hierzu<sup>2)</sup>, dies seien zwei Ueberschriften, von denen die eine den Psalm auf die babylonische Zeit beziehe, nämlich auf das von Jerusalem fortgeführte Volk; die andere auf David, als die Philister ihn in Gath faßten. Hieraus sei ersichtlich — was mehrfach ausgesprochen —, daß die Ueberschriften bloße Vermuthungen Späterer seien. Die Einen hätten den Psalm für einen babylonischen gehalten; Andere hätten diese Meinung verworfen und den Psalm auf David in Gath bezogen. Beides aber sei nur eine

<sup>1)</sup> Für den Ursprung dieser Uebersetzung vgl. meine Bemerkungen in Jahrb. f. prot. Theol. 1882 S. 636.

<sup>2)</sup> Cord. II 80.

Vermuthung der Verfasser der Ueberschriften. Dagegen zeige die buchstäbliche Auslegung, daß der Psalm vielmehr ein makkabäischer sei. In diesen nämlich zeige sich ein besonders heftiger Affect des durch die Leiden seines Volks gebeugten Propheten; denn Schweres habe das Volk von den Heerführern des Antiochus zu erdulden gehabt, nachdem es eben von den Leiden in Babylon genesen sei. Die Richtigkeit dieser Deutung werde der Wortlaut des Psalms zeigen<sup>1)</sup>. — Dieser Anonymus ist nun kein anderer als Theodor selbst. Kein Kirchenvater aufser ihm hat die Ueberschriften der Psalmen für unecht erklärt; von Theodor bezeugen es Leontius von Byzanz und (ohne Nennung des Namens) sein Schüler Theodoret<sup>2)</sup>. Aber auch kein anderer Vater aufser Theodor hat meines Wissens diesen Psalm auf die makkabäische Zeit gedeutet; von Theodor ist es bezeugt nicht allein durch BH<sup>3)</sup> und etwas voll-

---

<sup>1)</sup> *Δύο ἔοικεν ἐπιγραφὰς ἔχειν ὁ νέ οὗτος ψαλμός· τὴν μὲν μίαν ἕως τούτου· εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμαρτυρημένον. ὑπαινίττεται δὲ βαβυλωνιακὸν εἶναι τὸν ψαλμόν, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ λαοῦ τοῦ ἁγίου, τοῦ πόρρωθεν καθεστῶτος τῶν Ἱεροσολύμων· τοῦτο γὰρ λέγει τῶν ἁγίων. Ἡ δὲ δευτέρα ἐπιγραφή, τῇ Λαβιδ εἰς στηλογραφίαν, ὅποτε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ. Ὡς ἐντεῦθεν δῆλον (ὅπερ πολλάκις εἰρήκαμεν) ὅτι καθὼς ἐπενόησαν οὕτως ἐπέγραψαν οἱ ἐπιγράψαντες. Ἐν τούτῳ οὖν τῷ ψαλμῷ ἐνόμισαν αὐτὸν εἶναι, καθὼς εἴρηται, βαβυλωνιακὸν οἱ προγενέστεροι· οἱ δὲ δευτεροί, ταύτην τὴν ἰπὸνοιαν ἀθετήσαντες, ἰδίαν τεθείκασιν, ὡς τότε λεχθέντος τοῦ ψαλμοῦ παρὰ τοῦ Λαβιδ, ὅποτε ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ. Ἀλλ' οἱ μὲν ἐπιγράψαντες οὕτως ἐνόμισαν· ἡ δὲ κατὰ λέξιν ἐρμηνεῖα δεικνύσι μᾶλλον μακκαβαϊκὸν εἶναι τὸν ψαλμόν. Περιπαθέστεροι γὰρ πῶς δοκοῦσιν εἶναι οἱ τοιοῦτοι, σφόδρα ἐπικλασθέντος τοῦ προφήτου πρὸς τὰς συμφορὰς τὰς αὐτῶν· καὶ γὰρ μεγάλα πεπόνθασι περὶ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν, καὶ ταῦτα μόλις ἀνασφῆλιντες ἀπὸ τῶν συμφορῶν τῶν κατὰ Βαβυλῶνα. αὐτὰ δὲ δειξέει τὰ ῥήματα τοῦ ψαλμοῦ.*

<sup>2)</sup> S. den Nachweis in meinem Artikel *ZatW.* 1885 S. 66.

<sup>3)</sup> „Aus der Person der Makkabäer, welche um Sieg über ihre Feinde baten.“



ständiger N<sup>1)</sup>), sondern auch durch ein ausführliches ausdrücklich Theodor beigelegtes Fragment bei Corderius. Nach diesem Fragment bezieht sich ψ 56 auf spätere Verhältnisse als ψ 55. Das Fragment, welches die 1 Makk. 1, 12 — 3, 60 erzählten Ereignisse kurz zusammenfasst, lautet<sup>2)</sup>): Θεοδώρου. Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως τὴν πόλιν καταλελοιπότες καὶ τῶν κατὰ τὴν πόλιν κακῶν εἰς ἐπίδοσιν χωροῦντων, βωμός τε προστάγματι τοῦ βασιλέως ἐπὶ τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι κατὰ τὴν πόλιν ἀνέστη, καὶ πολλῶν θύειν ἀναγκαζομένων οἱ μὲν γνώμῃ πρὸς τὸ πρᾶγμα ἐχώρουν, οἱ δὲ καὶ ὑπὸ τῆς ἀνάγκης συνωθούμενοι. Ματθαθίας δὲ τις ἐκ τῶν Ἰουδαίων, ἀνὴρ δικαιοτάτος, ζηλώσας τὸν νόμον, ἀνείλε μὲν τὸν ἀναγκάζοντα θύειν, ἀνείλε δὲ καὶ τὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὀρμήσαντα ἐκοντί· οὕτω τε συστρατεύσας τῶν Ἰουδαίων τοὺς εἰσεβεστέρους εἶχε τῆς κατὰ τῶν ἐναντίων μάχης. Ἀλλὰ τελευτᾷ μὲν οὗτος εὐθὺς, παραδίδωσι δὲ τοῖς υἱοῖς τὴν ἀρχὴν, Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Μακκαβαῖον στρατηγεῖν τε καὶ ἐξάρχειν τῶν πολεμίων παρακελευσάμενος, ὥς μεῖζονα, καὶ τὴν προθυμίαν καὶ τὴν ἰσχὺν κεκτημένον παρὰ τοὺς ἀδελφούς, καὶ ὅλως τοῦ ἀρχεῖν ἱκανόν. Ἀναδεξάμενοι δὲ τοὺς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους κινδύνους πολλοὺς καὶ συνεχεῖς πρὸς τε τοὺς Ἀντιόχου στρατηγοὺς πρὸς τε τοὺς περιοίκους ἔσχον τὰς μάχας, ἐκείνων ἀνελὲν αὐτοὺς παντὶ τρόπῳ βουλομένων. ἦν δὲ καὶ τοῦτο πάντων χεῖρον ἢ τῶν οἰκείων προδοσία· οὐδὲ γὰρ ὀλίγοι τινὲς πρὸς τὰ τῶν ἐναντίων ἔβλεπον, οἱ καὶ πολλῶν κακῶν αἴτιοι γέγονασι. Τόνδε τοίνυν ποιεῖται τὸν<sup>3)</sup> ψαλμὸν ὁ μακάριος Δαβὶδ ἐκ τοῦ τῶν<sup>4)</sup> Μακκαβαίων προσώπου, λέγων ὅσα ἐκείνοις εἰπεῖν ἵρμοττεν ἐν ταῖς συμφοραῖς.

<sup>1)</sup> „Aus der Person der Makkabäer gesprochen von David, indem sie ihre Leiden erzählen und um Sieg über ihre Feinde bitten.“

<sup>2)</sup> Cord. II 88.

<sup>3)</sup> τὸν deest Cord.

<sup>4)</sup> Cord. τούτων pro τοῦ τῶν.

Im Anschluß an Theodor bezieht auch die Paraphrase des Anonymus <sup>1)</sup> unsern Psalm auf die makkabäische Zeit. Der „Mensch“ v. 2 ist hiernach Antiochus <sup>2)</sup>; absichtlich aber sagt der Dichter nicht : „der König Antiochus, der reiche, in Waffen glänzende und an Kriegswagen reiche“, sondern er nennt ihn „Mensch“, um anzudeuten, daß er in all' seiner Macht doch im Grunde ein Nichts ist. Zugleich deutet der Dichter damit Gottes Zorn an, der sein Volk von einem solchen zertreten läßt. Da wir hier, wenn auch nicht gerade dem Wortlaut nach, Theodor's Erklärung vor uns haben werden, so lasse ich das Stück abdrucken. Ἐκ προσώπου εἴρηται τοῦ λαοῦ ἡττωμένου τέως ὑπὸ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν. Εἰρίσκονται μὲν γὰρ ἕτεροι ψαλμοὶ ἐν τούτοις, οἳ καὶ μεταβολὴν σημαίνουν τοῦ λαοῦ καὶ ἐπικράτειαν· ἀλλ' ὅμως οὗτος ὁ ψαλμὸς ὡς παρὰ ἡττωμένων εἴρηται καὶ ὅμως ἐλπίζόντων διὰ τὸν θεὸν σωτηρίαν. Καλῶς δὲ οὐκ εἶπεν, ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος, ὁ πλούσιος, ὁ λάμπων τοῖς ὅπλοις, ὁ ἀρμάτων κεκτημένος πλῆθος, ἀλλ' ἄνθρωπος εἶπεν, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὅσα ἂν κέκτηται, θνητὸς ὑπάρχων, τὸ μηδὲν ἐστίν· ἵνα καὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὀργὴν σημάνῃ, δι' ἣν αὐτοὶ πατοῦνται, καὶ τὴν ἐκείνου ὑπερηφανίαν στηλητεύσῃ, ὅτι ἄνθρωπος ὢν οὕτως ἐπιγανροῦται ταῖς νίκαις.

Zu κατεπάτησέ με bemerkt Theodor <sup>3)</sup> : Θεοδώρου. Κατεπάτησεν ἀντὶ τοῦ συνέθλυψε τῷ πλήθει τῶν κακῶν, καὶ κατανάλωσεν. — Zu וַיִּצְחֵל עִמִּי ergäuzt N : „im Kriege, den er mit mir führte“ <sup>4)</sup>. — v. 3 : Die Wiederholung desselben Gedankens veranschaulicht die Ausdehnung der Leiden <sup>5)</sup> : Θεοδώρου. Διαφόρως ποικίλλει τὸν λόγον τὸ

<sup>1)</sup> Cord. II 81.

<sup>2)</sup> cf. N : barnâšâ 'antjâkos hanfâ. BH deutet וַיִּצְחֵל auf Saul, der David, und zugleich auf Antiochus, der die Makkabäer bedrängt.

<sup>3)</sup> Cord. II 89.

<sup>4)</sup> baqrâbâ d'amj maqreb hvâ.

<sup>5)</sup> Cord. II 90.

αὐτὸ λέγων· ὅτι ἔπαθον ἀνίκεστα. Ἰδιον δὲ τοῦτο τοῦ μακαρίου Δαβὶδ, ὅταν βούληται λέγειν τοῦ κακοῦ τὴν ἐπίτασιν.

Den Schluß von v. 3 und Anfang von v. 4 des hebräischen Textes halte ich für corrupt<sup>1)</sup>; LXX bringen keine Hülfe, und auch ihr Text steht nicht fest<sup>2)</sup>. Hierauf bezieht sich folgende kritisch-exegetische Ausführung Theodor's<sup>3)</sup>: Θεοδώρου. Ἐνια τῶν ἀντιγράφων τὸ, ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους ἡμερῶν, οὐκ ἔχει, ἴσως τινῶν δευτερολογίαν περιττὴν νομισάντων καὶ διὰ τούτου τῆς βίβλου περιελόντων· οὐς ἐλεῖν ἄξιον, ὥς περιττόν τι τῆς γραφῆς νομισάτας. ἀμφοτέρα δὲ κεῖται παρὰ τοῦ προσφίτη, καὶ μᾶλλον ἀναγκαίως. τὸ γὰρ, ἀπὸ ὕψους ἡμερῶν λέγει ἀντὶ τοῦ, ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ τῶν ἄνω ἡμερῶν. Ἐπειδὴ γὰρ τὸ ἀνώτερον ἡμῶν πάντως καὶ ὑψηλότερον, ὕψος ἡμερῶν εἶπεν ἀντὶ τοῦ τῶν ἄνω. Βούλεται δὲ εἶπειν, ὅτι ἐξ ἀρχῆς καὶ ἄνωθεν καταφρόνησα τῶν πολεμούντων μοι καὶ θλιβόντων με, οὐδέποτε δεισας αὐτοὺς καὶ καταπλαγείς. καίτοιγε ἄνωθεν ἔχων τοὺς ἐχθροὺς οὐδέποτε διαλείποντας τῆς πρὸς ἐμὲ φιλονεικίας. Λέγει δὲ τοῦτο ἀπὸ προσώπου τῶν Μακκαβαίων, οὐχ ὥς περὶ ἑαυτῶν λεγόντων, ἀλλ' ἀπὸ κοινοῦ τοῦ λαοῦ· ὑπὲρ πάντων γὰρ καὶ τὸν λόγον ἐποιοῦντο. Ἄνωθεν, γησιν, ἔσχον τοὺς πολεμοῦντας. Μέννημαι γὰρ τῶν κατ' Αἴγυπτον, μετὰ ταῦτα ἀλλοφύλων, ὅσων καὶ οἷων καθ' ἕκαστον ἐπειράθην καιρὸν, ἀλλὰ κατεπλάγην οὐδένα· τὸ μηδὲν γὰρ τοὺς πάντας ἐλογισάμην, τῇ σῇ βοηθείᾳ πάντων περιγιγνόμενος. Ἀναγκαίως οὖν κεῖται καὶ τὸ δεύτερον. Τοῦτο γὰρ ἦν τὸ μέγα, τὸ ἄνωθεν καὶ τοὺς πολεμοῦντας ἔχοντα, αἰὶ καταφρονῆσαι τῶν ἐχθρῶν, μηδέποτε καταπλαγέντα.

<sup>1)</sup> Abn Ezra erklärt הַאֲנִי „kämpfen für“ wie Exod. 14, 14; דִּימַד deutet er auf die Engel, welche für den Dichter kämpfen nach 2 Reg. 6, 16. Aber das paßt nicht zum Parallelgliede 3<sup>a</sup>.

<sup>2)</sup> S. Jahrb. f. prot. Theol. 1882 S. 637.

<sup>3)</sup> Cord. II 91.

Ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι] Θεοδώρου. Ἀντὶ τοῦ, οὐδέποτε. ἀλλ' οὐδεμίαν, φησὶν, ἡμέραν οὐκ ἂν φοβηθείην αὐτοῦς· πέποιθα γὰρ τῇ εἰς σέ βοηθείᾳ<sup>1)</sup>).

v. 5 lasen LXX יְכַרְכֵּי : Ἐν τῷ θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου. Dies erklärt Theodor : „Auf Gott gestützt habe ich das vorhergehende Wort von meinem Gottvertrauen freudig preisend aussprechen dürfen, denn durch seine Hülfe wird sich zeigen, daß ich mit Fug und Recht so gesprochen habe.“ Vgl. Cord. II 92 : Θεοδώρου. Ἐπειδὴ δὲ ἐπαινῶν ἄξιον πάντως καὶ θαυμαστόν, φησι, τῇ σῇ βοηθείᾳ θαυμαστοὶ οἱ λόγοι μου καὶ πάσης γέμοντες ἀληθείας δειχθήσονται· τοῦτο γὰρ αὐτὸ τὸ λέγειν με, ὅτι μηδένα δέδοικα τῶν πολεμίων διὰ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ βοήθειαν, δειχθήσεται μεγάλως, ἀληθῶς καὶ εἰκότως λεγόμενον<sup>2)</sup>).

Das „Fleisch“, welches dem Dichter Nichts anhaben kann, ist nach P wieder Antiochus. Die Worte des Anonymus geben mindestens dem Sinne nach Theodor's Erklärung wieder<sup>3)</sup> : Ὅπερ εἶπεν ἄνωτέρω ἄνθρωπος, ἐνταῦθα ἐπήγαγε, σάρξ· ἵνα εἴπῃ θνητός. σάρκα γὰρ πανταχοῦ τὴν θνητότητα λέγει· ὥς καὶ ὁ μακάριος Παῦλος<sup>4)</sup>· εἰ γὰρ καὶ ἐγνώκαμεν Χριστὸν κατὰ σάρκα, ἀντὶ τοῦ, θνητόν· ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν θνητόν. Καὶ ὁ Ἡσαΐας<sup>5)</sup>. Πᾶσα σὰρξ χορτός· ἀντὶ τοῦ, πρᾶγμα ἐπίκαιρον καὶ ὀξέως μαραινόμενον. Ἐπειδὴ οὖν πολλὴ ἦν ἡ περὶ τὸν Ἀντίοχον δόξα καὶ πλοῦτος καὶ ὅπλα, πανταχοῦ ἡ

<sup>1)</sup> Cord. II 91.

<sup>2)</sup> Vgl. zur Erläuterung das Excerpt bei P Cord. II 81 : Ἐπειδὴ ἐκανχίσατο ὥς ἐκφεύγων τοῦ κινδύνου τὸ βάρος, λέγει· ἐν θεῷ δὲ φθεγγόμενος ταῦτά φημι· τὸ γὰρ, ἐν τῷ θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου, τουτέστιν, οὐκ ἐπ' ἐμαντῶ ἐλπίζων ταῦτα λέγω, ἀλλ' ἐπὶ τινὶ ἐπιφέρει. Ἐπὶ τῷ θεῷ ἤλπισα κτῆ.

<sup>3)</sup> Cord. II 82.

<sup>4)</sup> 2 Cor. 5, 16.

<sup>5)</sup> Jes. 40, 5.

ἄνθρωπον αὐτὸν ἢ σάρκα ὀνομάζει, σημαίνων αὐτοῦ τῆς ἐνήμερίας τὸ ὀλιγοχρόνιον.

v. 6 **יבצעי** LXX : ἐβδελεύσονται. Dazu Theodor<sup>1)</sup> : Θεοδώρου. Καλῶς εἶπε τὸ ἐβδελεύσονται Θεοδοτίων ἐξηγήτησαν<sup>2)</sup>. Τοῦτο γὰρ λέγει, ὅτι αἰὲ παρητήρουν μου τοῖς λόγους, βουλόμενοι λαβὰς εἶρεῖν κατ' αὐτοῦ. Diese Worte hat Theodor von Heraklea, dessen Commentar bei Corde-rius abgedruckt ist, sich angeeignet. Der Herakleot fährt fort<sup>3)</sup> : Ἔοικε δὲ τοῦτο περὶ τῶν οἰκειῶν λαλεῖν, οἱ πάντα ἐπιτηροῦντες διαβάλλειν ἐπειρῶντο πρὸς τοῖς πολεμίους, μείζονα βουλόμενοι παροξύνειν αὐτοὺς κατ' αὐτοῦ. Dafs auch dieser Satz noch aus Theodor entnommen ist, er-giebt sich aus N, welcher hinter **יבצעי** einschreibt **בריא** = οἱ οἰκεῖτοι.

v. 7. In **יפצי** erkennt Theodor einen dem vorher-gehenden Verbum hinzugefügten Adverbialbegriff. Da bereits Symmachus diese Auffassung vertritt (*συνήγοντο* λάθρα), so ergeht sich Theodor bei dieser Gelegenheit des längeren über das Verhältniß dieses Uebersetzers zu den LXX. Diese Ausführungen werden in Zukunft in den alttestamentlichen Einleitungen zu verwerthen sein<sup>4)</sup>. Θεο-δώρου. Κατὰ τὴν ἀκολουθίαν<sup>5)</sup> οὕτως εἶχε· παροικήσουσι κατακρύπτοντες καὶ τὴν πτέρναν μου φυλάττοντες, καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου. Οἶδα δὲ τοῦτο τῷ μακαρίῳ Δαβὶδ καὶ πολλαχοῦ τῶν ψαλμῶν ἐνρισκόμενον, εἴτε ἀπὸ τοῦ ἑβραϊκοῦ ἰδιώματος, εἴτε ἀπὸ τῆς ἐρμηνείας, οὕτω φαι-νόμενον τὸν πολλαχὺς ἀντιλέγοντα, ὥςπερ διαιροῦντα δύο λέγειν δοκεῖν. οἷον ὡς ὅταν λέγῃ· φθέγγονται καὶ λαλήσουσιν

<sup>1)</sup> Cord. II 93.

<sup>2)</sup> Field in Origenis Hexapla hat diese Uebersetzung Theodotion's mit Unrecht angezweifelt.

<sup>3)</sup> Cord. II 85.

<sup>4)</sup> Cord. II 94—97.

<sup>5)</sup> ἀκολουθία ist bei Theodor die Gedankenfolge, der Zusammenhang.

ἀδικίαν<sup>1)</sup>. ἀντὶ τοῦ, φθέγγονται καὶ λαλοῦσιν ἀδικίαν· δοκεῖ γὰρ δύο λέγειν, καὶ μάλιστα τοῦ „καὶ“ συνδεσμοῦ μεσιτεύοντος· ἐν δέ ἐστιν ὁ φησιν, ὅτι φθέγγονται ἀδικίαν λαλοῦντες. Οὕτω καὶ ἐν τῷ μθ' <sup>2)</sup>· τὸ, Θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησε καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν ἐρμηνεύοντες, ἐπεσημηνάμεθα, ὅτι ἐν ἐστιν ὁ βούλεται εἰπεῖν, δύο εἶναι δοκοῦντα. Λέγει δὲ αὐτὸ Σύμμαχος οὕτω· Συνίχοντο λάθρα καὶ τὰ ἔχρη μου παρετηροῦντο, προσδοκῶντες τὴν ψυχὴν μου. ἐνέδρας, φησὶν, εἰργάζοντο, καὶ ἐτίρουν ἅ ἐπραττον, ὅπως ἂν με ἢ συλλαβόμενοι ἀνέλωσιν, ἢ προσδόντες τοῖς πολεμίοις. Τὸ μὲν οὖν κατακρύπτεσθαι εἶπεν ἀντὶ τοῦ λαθραίως· ἴδιον γὰρ τῶν λανθάνειν βουλομένων τὸ κρυπτεσθαι· πτέρναν δὲ τὴν ὁδόν, ἀντὶ τοῦ τὴν προᾶξιν, ὥς καὶ ἐν τῷ μή<sup>3)</sup>· ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου κυκλώσει με. εἰρηται δὲ ἐκεῖ καὶ ὅθεν λαβὼν τὴν προᾶξιν οὕτω καλεῖ<sup>4)</sup>. Τὸ δὲ παρατηρεῖν φυλάττειν ἐκάλεσεν· ἐπειδὴ τῶν φυλαττόντων τὸ τηρεῖν ἴδιον, ὥς καὶ συμπίπτειν ἄφνω πολλάκις κατὰ τὴν σημασίαν καὶ τὴν χρῆσιν. πολλάκις γοῦν ἀντὶ τοῦ φυλάττειν τὸ τηρεῖν φημέν, τὸ δὲ προσδοκᾶν ὑπομένειν, ἐπειδὴ ὁ ὑπομένων πάντων ἔσεσθαι τι, προσδοκῶν ὑπομένει, μέχρις ἂν γένηται. Τὸ μέντοι συνάγεσθαι παροικεῖν, ἐπειδὴ τῶν παροικοῦντων ποῦ ἴδιον, τὸ ἐκεῖ συνίεναι καὶ διαγείν καὶ ἅπαντα πράττειν, οὔπερ ἂν παροικῶσι. Διὰ τοῦτο τὸ συνάγονται καὶ παροικοῦσιν ἐκάλεσεν, ἵνα δείξῃ τῆς πρὸς τοῦτο συνόδου τὸ σπουδαῖον,

<sup>1)</sup> ψ 93, 4 LXX.

<sup>2)</sup> ψ 49, 1 LXX.

<sup>3)</sup> ψ 48, 6 LXX.

<sup>4)</sup> Die Auslegung Theodor's zu der betreffenden Stelle ist direct nicht erhalten; vgl. aber das Excerpt des anonymen Paraphrasten bei Cord. I 915 : Πτέρναν τὴν ὁδὸν καλεῖ ἀπὸ τοῦ τῇ πτέρνῃ τρίβειν τὴν ὁδόν· ὁδὸν δὲ τὴν προᾶξιν καλεῖ. Ferner P bei Cord. II 82 : Τὸ οἶν, πτέρναν μου φυλάξουσιν, ἀντὶ τοῦ, τὰς πράξεις μου ἐνεδρεῖσουσιν, ὅθεν ἂν λάβωνταί μου, καὶ παγιδεύσουσί με. — Vgl. auch N, welcher רבג (ψ 56) erläutert durch su'rānai vhušābai.

ὅτι ὡς παροικοῦντες τῷ τόπῳ καὶ ἀναγκάως ἐκ τῆς οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ διαγωγῆς συνόδους ποιοῦμενοι, οὕτω διεμελέτων τὰ κατ' ἐμοῦ. Συνήεσαν οἶν, φησι, κρύπτοντες, ἀντὶ τοῦ λάθρα, καὶ τὰ παρ' ἐμοῦ πραττόμενα ἐπιτηροῦντες· σπονδάζοντες γὰρ καὶ προσδοκῶντες μονονοχὶ τὴν ἔξοδον ἰδεῖν τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς, ἅπαντα ἔπραττον πρὸς τοῦτο. τὴν τε ἐναλλαγὴν ταύτην εἰρήκαμεν γεγενῆσθαι ῥητῶν, καὶ τόδε μὲν ἀντὶ τοῦδε εἰρησθαι. Ἀλλὰ καὶ τὴν Συμμάχον ἔκδοσιν ἀντιπαραθέντες, ἐδείξαμεν, ἐκάστην λέξιν κειμένην ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κατὰ τὴν τῶν ἐβδομήκοντα ἔκδοσιν, ὅπως Σύμμαχος ἐν τῇ οἰκείᾳ ἐκδόσει φαίνεται εἰρηκώς<sup>1)</sup>. Ἠρμηνεύσαμεν δὲ διὰ τί τόδε; ὥστε καὶ τὴν διάνοιαν σαφηρίσαι, καὶ δεῖξαι, ὅτι οὐκ ἀπάδοντα εἰρήκασιν, ἀλλὰ πολλὴν ἔχοντα τὴν ἐγγύτητα ἀπὸ τῶν σηματομένων. Ἡ δὲ διαφορὰ ἐν τῷ τὸν μὲν σαφέστερον εἰπεῖν ἀπὸ τῆς διανοίας φροντίσαντα, τοῦ δὲ ἀμυνρότερον ἐμφαντικωτέραις ταῖς λέξεσι καὶ κατὰ τὴν ἐν τῷ ἐβραϊκῷ διάνοιαν ἐκδοῦναι βουλευθέντος· ὃ καὶ πολλαχοῦ καὶ ἐν τοῖς πλείοσιν ἔστιν εὑρεῖν. ὅθεν ἐβδομήκοντα μὲν ἐσπούδασαν μᾶλλον, τὴν ἐν τῷ ἐβραϊκῷ ἔμφασιν ἀδιάφορον φυλάξαι· ὃ δὲ Σύμμαχος τῆς σαφηρείας ἐπιμελεῖσθαι ἔδειξεν, ἐπιτυγχάνειν δὲ οὐ πανταχοῦ τῆς οἰκείας ἀξίως ἐπιχειρήσεως· πολλαχοῦ γὰρ παρὰ τὴν σαφήνειαν ἀσχολῶν, ἐαυτὸν διήθεν πολὺ ἀπάδοντα τῆς διανοίας τίθησιν. ὅθεν τινὲς, οὐ πρὸς τὴν ἀκολουθίαν ἰδόντες, ῥήθησαν ἀπὸ τῆς κατὰ τὸ πρόχειρον σαφηρείας, κρεῖττονα εἶναι τὴν Συμμάχον ἔκδοσιν τῆς τῶν ἐβδομήκοντα, ὅτι οὐ καιρίως ἅπαντα τούτοις ἡρμήνευται· ἔστι γὰρ ἐν οἷς ἀσθενέστερον τὴν ἑρμηνείαν ἐξήνεγκαν· ἐνίοτε δὲ καὶ ἀπέτυχον τῶν ἄλλων σαφέστερον καὶ ἀκολουθότερον εἰπόντων. Ἀλλὰ μὲν καθόλου τοῖς ἄλλοις

<sup>1)</sup> Von den beiden Stellen, auf welche Theodor hier Rücksicht nimmt (93, 4 und 49, 1) ist in der Uebersetzung des Symmachus nur die letztere erhalten. Er übersetzt hier: ἰσχυρὸς θεὸς κύριος λαλήσας ἐκάλεσε τὴν γῆν. Die Participialconstruction λαλήσας ἐκάλεσε statt ἐλάλησε καὶ ἐκάλεσε der LXX ist es, worauf Theodor sich bezieht.

συγκρινόμενοι, κρείττους εὐρίσκονται πολλῶ, καὶ ἀσυνηθέστερον εἰπόντες τὰ πλείονα· Τοῦ δὲ τοὺς μὲν ἐβδομήκοντα τῆς ἐμφάσεως φροντίσαι μᾶλλον, τὸν δὲ Σύμμαχον τοῦ σαφεστέρου ἐπιμεληθῆναι, πολλὰ μὲν τῷ ζητοῦντι γνωρίσματα, κείθω δὲ ἐν ἧ δύο πρὸς πᾶσαν δίστασιν τοῦ λεγομένου. οἷον ἐν τῷ ξξ<sup>1)</sup>, ἡ συναγωγή τῶν ταύρων ἐν ταῖς δαμάλεσι· Σύμμαχος λέγει, συνόδω παμμεγεθῶν. καὶ ἄλλοι μὲν συνηκολούθησαν τῇ τοῦ ἐβραϊκοῦ διανοίᾳ· ὁ δὲ μᾶλλον ἐσαφῆρισεν. οὕτω καὶ ἐπὶ τῷ<sup>2)</sup>, ἐπιβεβηκότε ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς, Σύμμαχος ἐκ πρώτης λέγει. Οὗτος γὰρ σαφῶς εἶπε τὸ προκείμενον. Ἡ δὲ αἰτία τούτων ἐστὶν αὕτη· ὅτι ὁ Ἑβραῖος πολλὰ ὥσπερ ἐμφαντικῶς λέγει, τοῦτο ἔχων ἰδίωμα δι' ὁμοιωμάτων καὶ παραβολῶν λέγειν. ταῦτα δὲ μόλις πρὸς παράστασιν ἱκανά· λέγει γὰρ αὐτὰ οὐχ ὡς ὁμοιώματα, ἀλλ' ἀντὶ πραγμάτων τιθεῖς· οἷον τὸ νῦν ῥηθὲν ταύρων εἶπεν ἀντὶ τοῦ παμμεγέθων, οὐκ εἰπὼν ὡς ταύρων, ἀλλὰ ταύρων ἀπλῶς. Ἀπὸ γὰρ τοῦ ἐν ταῖς ἀγέλαις τῶν βοῶν τοὺς ταύρους μάλιστα μεγάλους φαίνεσθαι, τὸ παμμέγεθος λαβὼν, εἶπε ταύρων, αὐτὸ τεθεικὼς ἀντὶ τῆς σημασίας. Οὕτω καὶ τὸ κατὰ ἀνατολάς, ἐπειδὴ ἀρχὴ ἡμέρας ἢ πρώτη ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου, τὸ ἐκ πρώτης φαισεως ἀνατολὴν καλέσας οὐκ εἶπεν, ὡς κατὰ ἀνατολάς. Ὅμοίως οἷν κἀνταῦθα. καὶ ἐν τοῖς τοιοῖτοις οἱ μὲν ἐβδομήκοντα τὴν ἐμφασιν τοῦ ἐμφαντικοῦ μὴ παραφθεῖραι ἔσπευσαν<sup>3)</sup>, Σύμμαχος δὲ τὴν διανοίαν εἰπεῖν ἐν πολλοῖς προείλετο, τῆς ἐμφάσεως φροντίσας· πολλαχοῦ μέντοι καὶ ὡς ἐρμηνείαν τὴν αὐτὴν ἐξηλλαγμέναις ταῖς λέξεσιν εἶπε διάνοιαν, οἷον δὴ καὶ νῦν ποιήσας εὐρίσκεται. Τούτων δὲ τις τῶν νῦν εἰρημένων ἔχων τὴν μνήμην, ἐν πολλοῖς ἀκριβεστάτον αὐτὰ καὶ σαφέστερον ἔξει κανόνα, τὴν ἐρμηνείαν ἐπιτηρῶν.

<sup>1)</sup> ψ 67, 31 LXX.

<sup>2)</sup> ibid. v. 34.

<sup>3)</sup> Cord. ἔπευσαν.



v. 9a übersetzen LXX : τὴν ζωὴν μου ἐξίγγειλά σοι. Dazu Theodor<sup>1)</sup> : Θεοδώρου. Πᾶσάν μου τὴν ζωὴν, γησι, καὶ πάντα σοι κατ' ἐμavτὸν ἐγνωρίσα καὶ σοὶ ἀνεθέμην· ἀντὶ τοῦ ἐμavτὸν σοὶ ἐπέρρωσα<sup>2)</sup>. Τὸ δὲ ἐξίγγειλα λέγει ἀπὸ τῶν καθ' ἐαυτοὺς ἀπαγγελλόντων τε καὶ γνωρίζοντων φίλοις, ὥστε εἰς βοήθειαν αὐτοὺς ἐπισπάσασθαι.

v. 10 Τότε<sup>3)</sup> ἐπιστρέφουσι.] Θεοδώρου. τότε ὡς πρὸς τὰ ἄνω. Ἐπειδὴ τοίνυν, γησι, καὶ τὴν ζωὴν ἀνεθέμην ἐγὼ σοὶ τὴν ἐμὴν, καὶ τὰ λυπηρὰ τῆς καθ' ἡμῶν ἐπαγγελίας πεπλήρωταί σοι, δίκαιον λοιπὸν, καὶ τοὺς ἐχθροὺς δοῦναι τιμωρίαν. Τὸ οὖν, ἐπιστρέφουσιν εἰς τὰ ὀπίσω, ἀντὶ τοῦ, ἐπιστραφήτωσαν. ἵνα εἴπῃ· ἀποστατεν λοιπὸν ἀφ' ἡμῶν καὶ τραπείεν εἰς φυγὴν. Τὸ οὖν τότε ὡς πρὸς τὰ ἄνω, ἀντὶ τοῦ· τότε πείδονται ταῦτα οἱ ἐχθροὶ καὶ ὑποστήσονται δικαίως, ἐπειδὴ ἐγὼ τε σοὶ ἐμavτὸν ἀνάθωμαι καὶ τὰ τῆς ἐπαγγελίας πέρας λάβῃ τῆς σῆς. ἵνα εἴπῃ· ὅτι τούτων γενομένων ἐκεῖνοι δώσουσι δίκα.

v. 10 b ἐν<sup>4)</sup> ἢ ἂν ἡμέρᾳ ἐπικαλέσομαι σε· [ἰδοὺ ἔργων, ὅτι θεὸς μου εἰ σύ.] Θεοδώρου. Ἐντεῖθεν λοιπὸν οὐκέτι καλῶ σε καὶ τὴν παρά σου βοήθειαν ὑστερῶ εὑρεῖν· ἀλλ' ὁμοῦ τε καλῶ καὶ ἔπεται ἡ παρά σου βοήθεια. Τὸ γὰρ ἰδοὺ ἔργων, ὅτι θεὸς μου εἰ σύ, ἀντὶ τοῦ· καὶ γνωριῶ, ὅτι σὺ μοὶ εἰ ὁπλοστρατηγός. ἵνα εἴπῃ· ὅτι ἀπολαύω τῆς προστασίας τῆς σῆς, ἀντὶ τοῦ πράγματος τὴν γνωσκὶν κατὰ τὸ σὺνῆθες τεθεικώς· ἐπειδὴ οὐπερ ἂν ἀπῆλανσε, τοῦτο πάντως καὶ οὕτως ἔχειν ἐγνωρίσει.

v. 13 Ἐν ἐμοὶ, ὁ θεός, αἱ εὐχαί.]<sup>5)</sup> Θεοδώρου. Ὅσα

<sup>1)</sup> Cord. II 97.

<sup>2)</sup> Cord. ἐπέρρωσα.

<sup>3)</sup> Cord. II 98. τότε fehlt in den Ausgaben der LXX; bei Holmes und Parson haben es nur die Mss. 39 und 156.

<sup>4)</sup> Cord. ibid. Die eingeklammerten Worte, auf welche sich die folgende Ausführung Theodor's mit bezieht, sind bei Corderius fälschlich ausgelassen.

<sup>5)</sup> Cord. II 99.

ἐπηγγειλάμην ἀποδοῦναι, τυχὸν τῆς παρὰ σοῦ βοηθείας, ταῦτα καὶ ἀποδώσω· ἐν ἐμοὶ γὰρ εἰσιν. ἀντὶ τοῦ, οὐκ ἀπέβαλον τὴν περὶ τὸ πρᾶγμα διάθεσιν, ἀλλ' ἔχω αὐτὰς ἐν ἐμαντῷ καὶ μέμνημαι, ὥστε σοι ἐν καιρῷ μετὰ τὴν τῶν κακῶν ἀπαλλαγὴν ἀποδοῦναι ἅπερ ἐπηγγειλάμην.

v. 14a. Zu מומ bemerkt N : dmen 'idai 'antjâkos = „durch Antiochus“; zu מדי : dabnai 'amj = „vor dem Straucheln meiner Volksgenossen“<sup>1)</sup>. Uebrigens ist der ganze Satz v. 14a von מדי bis מדי nach Theodor eine Parenthese, welche die Wohlthaten nennt, für die der Sänger Gelübde dargebracht hat; der Inhalt der Gelübde selbst folgt v. 14b mit ויגלה. Dieser letzte Satz ist also eng zu verbinden mit v. 13 Ende. Vgl. Cord. II 100<sup>2)</sup> : Θεοδώρου. Τοῦτο<sup>3)</sup> ἀκόλουθόν ἐστι τῷ<sup>4)</sup> ἐν ἐμοὶ ὁ θεὸς εὐχαὶ, ἃς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοι. τὰ δὲ λοιπὰ διὰ μέσον. παρενθεὶς γὰρ τὰς εὐεργεσίας, ὑπὲρ ὧν τὰς εὐχὰς ἐποίησατο, τότε ἐπήγαγε καὶ τὰς εὐχὰς αὐτὰς, αὐτῶν εἰσι λέγων. Ταύτας γὰρ λέγει τὰς εὐχὰς, ὧν καὶ μεμνησθῆναι φησὶ καὶ ἀποδώσειν ἐπαγγέλλεται, τὸ<sup>5)</sup> εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ. Τοῦτο οὖν, φησιν, ἐπηγγειλάμην, καὶ τοῦτο ἐπλήρωσα, μεγάλων τῶν παρὰ σοῦ τυχόντων καλῶν. Τὸ δὲ, ἐν φωτὶ ζώντων, τουτέστι, μέχρις ἂν ὃ κατὰ τὸνδε τὸν βίον, καὶ ἀπολαύω τοῦδε τοῦ φωτός, οὐπὲρ πάντες ἀπολαύουσιν οἱ ζῶντες, μέχρι τότε καὶ τῆς εὐαρεστῆσεως ἐπιμελήσομαι τῆς σῆς, μεμνημένος ὧν ἔτυχον. Καλῶς δὲ τοῦτο καὶ εὐχεσθαι εἶπε, καὶ ἀποδώσειν ἐπαγγείλατο, εἰ ῥυσθεῖν τῶν πολεμίων, ὡς δι' ἁμαρτίας πασχόντων, καὶ

<sup>1)</sup> Auch Athanasius bei Cord. II 99 versteht מדי vom Straucheln durch Annahme des Götzendienstes, wovor der Dichter bewahrt geblieben ist.

<sup>2)</sup> Bei Corderius ist die folgende oben abgedruckte Erläuterung falsch auf v. 14<sup>a</sup> bezogen; sie gehört zu 14<sup>b</sup> : τοῖ εὐαρεστήσαι με κτλ.

<sup>3)</sup> Cord. τούτω.

<sup>4)</sup> Cord. τὸ.

<sup>5)</sup> Cord. τῷ.

εἰκότως τῇ τῆς διορθώσεως ἐπαγγελίᾳ τὴν λύσιν λαμβανόντων.

## 57.

Bei Migne kein Fragment. Inhaltsangabe bei N<sup>1)</sup> : „Auf dieselben Makkabäer weissagt er, als welche die Heiden besiegt haben, und bitten, vollständig befreit zu werden.“ BH : „Danksagung der Makkabäer (תודיהא דבני מרמ) und Bitte, vollständig von ihren Feinden befreit zu werden.“ Die anonyme Inhaltsangabe bei Corderius<sup>2)</sup> bemerkt, nachdem sie den Psalm auf David und Saul gedeutet hat : „Εἰκοί φασιν<sup>3)</sup> εἶναι μᾶλλον τῶν Μακκαβαίων τὸν ψαλμὸν ἔτι ὄντων ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ δεομένω ἀπαλλαγῆναι τῶν συμφορῶν. Dies ist Theodor, dessen Inhaltsangabe<sup>4)</sup> folgendermassen lautet : Περὶ τῶν αὐτῶν κἀνταῦθα φησιν· ἀλλ’ ἐν μὲν τῷ προτέρῳ ὡς ἐν συμφοραῖς ὄντων καὶ πασχόντων μεγάλα φησὶ, καὶ διὰ τοῦτο τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ βοήθειαν αἰτοῦντων· ἐνταῦθα δὲ ὡς ἐπὶ γεγενημέναις νίκαις κατὰ τῶν ἐχθρῶν εὐχαριστοῦντων, εἰ καὶ ὡς ὀλίγον τινὸς ὄντος ἔτι τοῦ περιλιπαρουμένου κακοῦ.

v. 2. Zu dem wiederholten miserere bemerkt Theodor<sup>5)</sup> Δαυιδῇ μοι, φησὶ, παράσχον τὴν παρὰ σοῦ φιλανθρωπίαν<sup>6)</sup>· τοῦτο γὰρ τῷ διπλασιασμῷ σημαίνειν βούλεται<sup>7)</sup>. — Zu den Worten „denn auf dich vertraut meine Seele“ fügen N und BH erläuternd hinzu : „und nicht auf die Götzen.“ Aehnlich P<sup>8)</sup> : Καλὴν προσέθηκεν αἰτίαν· ὅτι οὐκ ἐπ’ ἄλλῳ τινὶ ἐλπίζω, ὡς ἐκεῖνοι ὄχλοις καὶ ὅπλοις καὶ ἄρμασιν.

<sup>1)</sup> S. den syr. Text ZatW. 1885 S. 88.

<sup>2)</sup> II 104.

<sup>3)</sup> Cord. φησιν.

<sup>4)</sup> Cord. II 110.

<sup>5)</sup> ibid. 112.

<sup>6)</sup> Cord. φιλανθρωπίαν.

<sup>7)</sup> Vgl. Theodor zu 56, 3.

<sup>8)</sup> Cord. II 104.

4a. **נְשִׂי** faßt Theodor nicht als Wunsch, sondern als Aussage, welche das vorhergehende **וְנַר** erläutert. Zu **נְשִׂי** ergänzt er als Object nicht (wie gewöhnlich geschieht) „seine Hand“, sondern das Object folgt erst 4b; 4a steht das Verb absolut: Gott sendet nach Art eines mächtigen Königs, welcher Hülfe und Bundesgenossenschaft sendet. Vgl. Cord. II 113: *Ἐξαπέστειλεν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔσωσέ με*] Θεοδώρου. *Τοιαῦτα γὰρ ἃ πεποίηκε. Καλῶς δὲ τὸ ἔξαπέστειλεν, ὡς ἐπὶ βασιλέως δυνάτου, βοήθειαν καὶ συμμαχίαν ἀποστέιλαντος. Ἐξ οὐρανοῦ δὲ εἰπὼν ἔδειξε τῆς βοηθείας τὸ ἰσχυρόν. Αὐτὸς γάρ, φησι, συμμαχήσας ἔσωσεν.*

**נְשִׂי**] Θεοδώρου. *Ἐν*<sup>1)</sup> *τῷ πρὸ τούτου*<sup>2)</sup> λέγει, κατεπάτησέ με ἄνθρωπος· καλῶς οὖν ὧδε, τοὺς καταπατοῦντάς με (ἐκείνους, φησὶ, τοὺς παντὶ τρόπῳ διαπατεῖν καὶ διαλύειν βουλομένους) τοσούτοις περιέβαλε κακοῖς, ὥστε ὀνειδίζεσθαι παρὰ πάντων ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς.

v. 4b. Hier folgt nun nach Theodor das dem Sinne nach auch zu dem ersten **נְשִׂי** gehörigen Object<sup>3)</sup>. *Ἐξαπέστειλε ὁ θεὸς τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ.*] Θεοδώρου. *Εἶπε*<sup>4)</sup> *τίς ἢ ἀποσταλεῖσα παρὰ θεοῦ συμμαχία, ἢ φιλανθρωπία καὶ ἡ ἀλήθεια, συνήθως αὐτὰ συνάψας ἀλλήλοις, ἵνα τῷ μὲν ἐλέῳ τὴν φιλανθρωπίαν σημάνῃ καὶ τὴν χάριν· τῇ δὲ ἀληθείᾳ τὸ ἰσχυρόν καὶ βέβαιον τῆς χάριτος*<sup>5)</sup>.

v. 5. Der Schlaf ist nach Theodor nicht ein Bild der vertrauensvollen Sicherheit, sondern der durch die Leiden

<sup>1)</sup> Cord. II 113.

<sup>2)</sup> ψ 56, 2.

<sup>3)</sup> So auch Eusebius: *Τὴν ἄνω λείπουσαν διάνοιαν διὰ τῶν προκειμένων ἀπέδωκεν.*

<sup>4)</sup> Cord. II 114.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu P l. l. 105: *Ἐξαπέστειλε τὴν ἀληθινὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν ὁ θεός.*

und Bedrängnisse verursachten Thatlosigkeit und Gedrückt-  
heit. Τὸ ἐκοιμήθην ἐταπεινώθην λέγει, sagt der Para-  
phrast<sup>1)</sup>, und Theodor selbst umschreibt<sup>2)</sup>: Θεοδώρου.  
Ἐγὼ οὖν, φησὶν, ἰπὸ τοῦ πλήθους τῶν κακῶν μέσον  
ληφθεὶς τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων πολεμίων, ὑπὸ  
ταραχῆς τε καὶ ἀπορίας ἐταπεινώθην. Ἐπειδὴ ὥσπερ ὁ  
ὑπὸς ἀπρακτον ἀποφαίνει τὸν καθεύδοντα, οὕτω καὶ  
ταπεινώσεις παρὰ πολεμίων ἐγγινομένη καὶ ταραχῇ περιβα-  
λοῦσα τὸν κατεχόμενον ἀργὸν πάντα ποιεῖ καὶ τῷ πάσχειν  
πρόχειρον.

Die „Menschenkinder“ v. 5 sind zu verstehen wie  
56, 2. Vgl. Cord. II 115: Θεοδώρου. Υἱοὺς ἀνθρώπων  
λέγει ἀντὶ τοῦ ἀνθρώπου. ὥς καὶ ἐν τῷ πρὸ τούτου<sup>3)</sup>,  
κατεπάτησέ με ἄνθρωπος· καὶ τὸ<sup>4)</sup>, οὐ φοβηθήσομαι, τί  
ποιήσῃ μοι ἄνθρωπος. οὕτω κἀνταῦθα τῶν ἀνθρώπων  
τούτων, φησὶν, οἱ ὀδόντες ὅπλα τε καὶ βέλη. ἵνα εἴπῃ·  
ὅτι ὥσπερ ὀδοῦσι τισὶ κατεσθίοντες, οὕτω τοῖς ὅπλοις  
καὶ τοῖς βέλεσιν ἅπαντας ἀναλίσκειν δυνατοὶ διὰ τὴν προσ-  
οῦσαν αὐτοῖς ἰσχύν . . . . .

Θεοδώρου. Σφάττουσί<sup>5)</sup>, φησὶ, τῇ γλώττῃ εὐκόλως  
ἐνδιαβάλλοντες, ὥς μάχαιραν αὐτὴν ῥαδίως κινεῖντες.  
Ἐπειδὴ γὰρ λέοντας ἐκάλεσε τοὺς πρὸς τὸ διαβάλλειν  
ἐτοιμοὺς, εἰκότως ὀδόντων καὶ γλώσσης ἐμνημόνευσε,  
τροπικώτερον τὰ τῆς ὑποθέσεως παρωδῶν, καὶ δεικνὺς  
μηδὲν ἀπωδεῖν λεόντων τῇ ἀγριότητι τοὺς κακηγορίας καὶ  
διαβολαῖς κατὰ τῶν πλησίων χρωμένους.

v. 6. Den Gedankenfortschritt deutet Theodor an  
durch die Worte<sup>6)</sup>: Θεοδώρου. Ἀλλ' αὐτὸς τῇ οἰκείᾳ  
βοηθείᾳ δεῖξον ἑαυτὸν μέγαν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἐν αὐτοῖς

<sup>1)</sup> ibid.

<sup>2)</sup> l. l. 115.

<sup>3)</sup> ψ 55, 2 LXX.

<sup>4)</sup> ibid. v. 12.

<sup>5)</sup> Cord. II 116.

<sup>6)</sup> ibid.

ὄντα τοῖς οὐρανοῖς τῷ παραδόξῳ τῆς εἰς τούτους τιμωρίας<sup>1)</sup>· οὕτω γὰρ κατὰ πᾶσαν ἐπίδοξος ἔσῃ τὴν γῆν, πάντων καὶ ἐκπληττομένων τὸ γεγονός.

v. 7 a. Θεοδώρου. Πάλιν<sup>2)</sup> τὰς παρ' ἐκείνων ἐπιβουλὰς διηγείται· συνεχῶς γὰρ στρέφει τὸν λόγον. τὰς τῶν<sup>3)</sup> ἐναντίων λόγων ἐνέδρας μοι, φησὶ, κατεσκεύασαν πολλάκις, ὥστε με συλλαβεῖν.

v. 7 b. [Ὁρυξαν πρὸ προσώπου μου βόθρον, καὶ ἐνέπεσαν εἰς αὐτόν]. Θεοδώρου. Ὅσα δὲ<sup>4)</sup> ἐμμηχανήσαντο κατ' ἐμοῦ οὕτω βαρέα καὶ χαλεπὰ, ὥστε ἐμπεσόντα μηδὲ ἔκδυσιν εἰρίσκειν τινὰ καὶ ἀπαλλαγὴν προσδοκᾶν. τοῦτο γὰρ λέγει βόθρον, τὸ δυσάπλλακτον καὶ ἀδιεξόδευτον κακόν. Καὶ τοιαῦτα μηχανησάμενοι κατ' ἐμοῦ, αὐτοὶ τοῖς κακοῖς περιεβλήθησαν. ὦφθην μὲν γὰρ ἐγὼ τῆς παρὰ σου τυχὼν βοηθείας. τιμωρίαν δὲ ἔδοσαν ἐκεῖνοι τοῦ καθ' ἡμῶν τολμήματος.

v. 8. Ἐτοιμή ἡ καρδιά μου ὁ θεός.] Θεοδώρου. Ὅτι<sup>5)</sup> τὸ ἔτοιμον ἔδραϊον λέγει, καὶ διὰ τί, εἴρηται ἡμῖν ἐτέρωθι. Φησὶ τοίνυν, ὅτι βέβαιον ἔχω τὸν λογισμὸν καὶ ἀπαρασάλευτον. καρδίαν γὰρ τὸν λογισμὸν καλεῖ, ἀπαρασάλευτον δέ. διὰ τοῦτο ἄσομαι καὶ ψαλῶ· τουτέστι, τελείας τυχὼν τῆς παρὰ σου βοηθείας καὶ εὐεργεσίας, ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς χρήσομαι πρεπούσαις ὑπὲρ τῶν γεγενημένων. Ὅμοιον δέ ἐστι τοῦτο τῷ κειμένῳ ἐν τῷ πρὸ τούτου ψαλμῷ<sup>6)</sup>· καὶ γὰρ ἐκεῖ φησιν· Ἐν ἐμοὶ ὁ θεὸς εὐχαί, ὥς ἀποδώσω αἰνέσεώς σοι· ἀντὶ τοῦ· ἐν ἐαυτῷ

<sup>1)</sup> Vgl. dazu BH, welcher zu **מִיָּה** ergänzt: „und erniedrige meine Hasser“, und N: všafel 'enon bjad 'udrânâk dlan = „und erniedrige sie durch deine uns erwiesene Hülfe.“ — Zu **כְּבוֹדְךָ** ergänzt N: dbeh mjaqar 'ant li = „mit der du mich verherrlichst.“

<sup>2)</sup> Cord. l. l.

<sup>3)</sup> Cord. τῶν τὰς.

<sup>4)</sup> Cord. II 117.

<sup>5)</sup> ibid.

<sup>6)</sup> ψ 55, 12 LXX.

κατέχω, καὶ μέμνημαι τῶν ἐπαγγελμάτων, ἑτοίμως ἔχων ἀποδοῦναι ἐν καιρῷ. οὕτω κἀνταῦθα ἰδρασταί μοι, φησὶν, ὁ λογισμὸς εἰς τὴν ἀπόδοσιν τῆς χάριτος. χρῆται δὲ αὐτοῖς οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς ἐπανόδου τυχόντες τῆς ἀπὸ Βαβυλῶνος οὐ πρὸ πολλοῦ <sup>1)</sup> ἀγνώμονες ἐδείχθησαν τῇ ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῇ, ὥςπερ ἀσφαλίζεται διὰ τῶν λόγων ὁ προφήτης, ὥστε κἀν νῦν γοῦν μὴ ἀγνώμονας φανῆναι.

v. 9. Unter כְּבוֹדִי versteht Theodor <sup>2)</sup> den Lobgesang. Θεοδώρου. Λοιπὸν <sup>3)</sup> ὥςπερ ἐγκειλενόμενος περὶ τοῦ τὴν εὐχαριστίαν πληροῦν, Ἐξεγέρθητί, φησιν, ἡ δόξα μου· ἀντὶ τοῦ, κινεῖ μοι πρὸς ψαλμωδίαν καὶ ὕμνωδιαν θεοῦ. Δόξαν γὰρ ἰδίαν καλεῖ τὴν εἰς τὸν θεὸν ὕμνωδιαν, ἐπειδὴ περ ἐκόσμει τε αὐτὸν καὶ ἐπίδοξον καθέστη ἡ περὶ τὸν θεὸν συνείδησις. חַדְשֵׁי הַיָּרֵא | Θεοδώρου. Ὁρθριόν <sup>4)</sup>, φησιν, ἔμαντὸν διεγείρω πρὸς τὴν ὕμνωδιαν, ἀπὸ τοῦ καιροῦ τὸ σπουδαῖον εἰπεῖν βουληθεῖς.

v. 10. כְּעַמִּים] N : b'ammé dbahdârain. dal'ejnaihon zakaitanj = „unter den Völkern, die um uns her wohnen, unter deren Augen du mich hast siegen lassen.“

v. 11. Θεοδώρου. Ἐδείχθη <sup>5)</sup> γὰρ ἡ φιλανθρωπία σου, φησὶ, δίξην οὐρανῶν ὑψηλῇ, τοσοῦτον ἡμῶν νικίσασα τὰς κακίας, ὅσον ἡμῶν οὐρανὸς ὑπέρεκτεται.

58.

Ueberschrift bei N : „Weissagt auf die Makkabäer, welche Nachstellungen sie erduldeten von den Heiden und

<sup>1)</sup> Theodor scheint die rabbinische Ansicht von der kurzen Dauer der persischen Herrschaft zu theilen.

<sup>2)</sup> Wie Hitzig in der ersten Ausgabe.

<sup>3)</sup> Cord. II 117 f.

<sup>4)</sup> Cord. II 118. Theodor faßt also (wie LXX) אַעֲרִירָה intransitiv; für die transitive Fassung vgl. den arabischen Vers : (sic) حَنَ الذُّونَ

صَبَّحُوا الصَّبَاحَ.

<sup>5)</sup> Cord. II 119. Vgl. N, welcher zu חֲסֵרָה hinzufügt : v'âbrâ lhau mâ dšâvejnan 'ajk šmajâ men 'ar'â.

von den Juden“ <sup>1)</sup>. BH : „Zeigt, welche Nachstellungen und Listen gegen die Makkabäer von Seiten der Heiden geübt wurden.“ P neben der Beziehung auf Saul : *Ἔστι* <sup>2)</sup> δὲ καὶ *Μακκαβαϊκός*. οἱ γὰρ Ἀντιόχου στρατηγοὶ ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐπολέμουν· ποτὲ δὲ καὶ κολακείαν αὐτοῖς προσῆγον καὶ ἐπαγγελίας, εἰ μετὰθιοντο, ἔσεσθαι ἐν τῇ τιμῇ. Alles dies ist ein Excerpt aus der folgenden ausführlichen bei Migne fehlenden ὑπόθεσις Theodor's <sup>3)</sup>. Θεοδώρου. Πολλῆς καὶ παραδόξου τοῖς Μακκαβαίοις παρασχεθείσης τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας, ἐχώρει μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὁσημέραι τὰ κατ' αὐτοὺς, πολλὴν δὲ τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐπίδοσιν ἐλάμβανε τὸ τῶν ἐναντίων. Καὶ διὰ τούτων οὕτω γινομένων, πολλοῖς οἱ ἐναντίοι τοῖς δόλοις ἐχρῶντο, ὥς ἂν ἡττώμενοι <sup>4)</sup> ταῖς μάχαις πανουργία καὶ τῇ τῆς φιλίας ὑποκρίσει κατορθῶσαι τὸ σπουδαζόμενον δυνηθῶσι. Καὶ πρῶτον μὲν <sup>5)</sup> Δημήτριος ὁ βασιλεὺς Βακχίδην τὸν ἑαυτοῦ στρατηγὸν ἀπέστειλεν, Ἀλκίμωνί τινι τῶν Ἰουδαίων τὴν ἱερωσύνην <sup>6)</sup> καὶ τὴν ἡγεμονίαν ἐγχειρίσαι τοῦ ἔθνους. οἱ καὶ παραγεγονότες ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας, ἐπειρῶντο λόγοις ὑποκρίσεως μεστοῖς τὸν τε Ἰούδαν συλλαβέσθαι καὶ τοὺς ἀδελφούς· ὥς δὲ τοῦτο οὐκ ἴσχυσαν συνιέντων ἐκείνων τὴν ἐπιβουλήν, ἑτέρους τινὰς τῶν Ἰουδαίων ἀπατήσαντες καὶ λαβεῖν δυνηθέντες, ἀνείλον ἅπαντας. Μετὰ δὲ τοῦτο τελευτήσαντος μὲν τοῦ Ἰοῦδα, Ἰωνάθαν δὲ τοῦ ἀδελφοῦ διαδεξαμένου τὴν ἀρχὴν, Τρύφων τις, πολλῇ πανουργίᾳ χρησάμενος, συνέλαβέ τε αὐτὸν καὶ συγκλείσας ἀνείλε, καὶ ὅπως πολλοῖς ἐχρήσαντο τοῖς δόλοις κατ' αὐτοῦ, τοῦτο μὲν οἱ ἀδελφοὶ, τοῦτο δὲ καὶ οἱ ἀπεχ-

<sup>1)</sup> Der syrische Text *ZatW.* 1885 S. 88.

<sup>2)</sup> *Cord.* II 122.

<sup>3)</sup> *ibid.* 128 f.

<sup>4)</sup> *Cord.* ἡττώμενοι.

<sup>5)</sup> 1 *Mak.* 7.

<sup>6)</sup> *Cord.* ἱερωσύνην.



θῶς ἔχοντες πρὸς αὐτόν. Ταῦτα δὴ πόρρῳθεν σημαίνει ὁ μακάριος Δαβὶδ [καὶ] <sup>1)</sup> ἐν τῷδε προαγορεύει τῷ ψαλμῷ.

v. 2. Εἰ ἀληθῶς ἄρα δικαιοσύνην λαλεῖτε.] Θεοδώρου. Καθ' <sup>2)</sup> ὑπόκρισιν ἀναγνωστέον· εἴπερ ἀληθῶς, φησιν, ὑμῖν μέλει τοῦ δικαίου, καὶ τὴν χρηστότητα ταύτην οἱ ματαίως ἐπιδείκνυσθε . . . .

v. 3. Καὶ γὰρ ἐν καρδίᾳ ἀνομίας ἐργάζεσθε ἐν τῇ γῇ.] Θεοδώρου. Τὸ γὰρ <sup>3)</sup> ἐναντίον, φησὶν, ἐκ τῶν πραγμάτων γνωρίζω, ὅτι ἀνομίαν ἐκ τῆς καρδίας ἐργάζεσθε, τουτέστιν οἱ ταῦτα βουλευέσθε καὶ λογίζεσθε κατὰ διάνοιαν, τὸ ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀνέλγητε. Τὸ δὲ ἐν τῇ γῇ ἀπὸ τοῦ ιδιώματος τοῦ ἐν τοῖς ψαλμοῖς εὐρισκομένου φησὶν, ὥς τὸ, πονηρία ἐν ταῖς παροικίαις αὐτῶν, ἐν μέσῳ αὐτῶν· ἀντὶ τοῦ, πονηρίας ἐν τῷδε πράττουσι τῷ βίῳ. Οὕτω κἀνταῦθα, πολλά, φησιν, ἐν τῇ γῇ τυγχάνοντες ἐργάζεσθε κατὰ καρδίαν κακά. Τοῦτο δὲ ἡμῖν σύνηθες, τὸ δὲ λέγειν πολλάκις περὶ τῶν ἀνθρώπων· ὅσα ποιοῦσιν ἐν τῷδε τῷ βίῳ κακά.

v. 4. Ἀπηλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας.] Θεοδώρου. Τὸ ἀπηλλοτριώθησαν <sup>4)</sup> προσπακούεται τὸ, τοῦ θεοῦ, κατὰ ἀποσιώπησιν εἰρημένον τῷ προφήτῃ. Καὶ οὐ θαυμάζομέν, φησιν, ἰφ' οἷς πράττετε, ἐπείπερ ἔργον ὑμῖν καὶ βίος τὸ ἀπηλλοτριῶσθαι τοῦ θεοῦ· αἰὶ γὰρ τῷ κακῷ χαίροντες καὶ τὰ ἄδικα μετὰ πολλῆς πράττοντες τῆς σπουδῆς, ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ διὰ τῶν πράξεων ἐδείχθητε. το δὲ ἀπὸ μήτρας ἀντὶ τοῦ, ἀφ' οὗ διεπλάσθησαν ἀπηλλοτριώθησαν· εἴτε ὑπερβολικῶς, ἵνα εἴπῃ τὸ αἰὶ, εἴτε καὶ ὡς τοῦ θεοῦ κατὰ πρόγνωσιν ἀλλοτρίους αὐτοὺς ἐκ τότε

<sup>1)</sup> καὶ deest Cord.

<sup>2)</sup> Cord. II 130.

<sup>3)</sup> ibid.

<sup>4)</sup> ibid. 132. — Vgl. auch das Excerpt bei P Cord. II 123 : 'ἂλλ' ἢ αἰτία δῆλη, φησὶν, ἔστι τῆς τοσαύτης ἡμῶν παρανομίας, ὅτι ἀσεβεῖς ὄντες καὶ ἐξ ἀσεβῶν τεχθέντες καὶ θεὸν οὐ γνόντες οὐδὲ ὅτι ἐφορᾷ τὰ ἀνθρώπινα εἰδότες, ἀδεῶς τὸ προστυχὸν καὶ βουλευέσθε καὶ διαπράττεσθε. Vgl. auch ZatW. 1885 S. 64 und BH zu der Stelle.

ἡγησαμένου· ὥςπερ οὖν καὶ τὸν προφήτην Ἰερεμίαν πρὸ τῆς διαπλάσεως ἐν τοῖς ἁγίοις καταλελογισμένον ἔχειν ἀπὸ τῆς προγνώσεως τῶν κατ' αὐτόν φησιν ὁ θεός.

v. 5. 6. Θεοδώρου. Ἐχονσί<sup>1)</sup>, φησι, τὴν ὀργὴν θανάτου γέμουσαν· ἴδιον γὰρ τοῦτο ὀργιζομένου [τὰ]<sup>2)</sup> τοῦ ὄψεως ποιεῖν. καὶ ἐπίτασιν εἶπε τῆς ὀργῆς, ἐπιφέρων· ὥσπερ ἀσπίδος. χείρων γὰρ ἢ τῆς ἀσπίδος πληγῇ. Οὕτω γὰρ ὀργίλοι καὶ μονιμώτατοι τὸ μῖσος καὶ περὶ τὸ φονεῦν<sup>3)</sup> σπουδαῖοι, ὥς μηδὲν ἀπειοικέναι τῆς ἀσπίδος, ἣ καὶ θάνατον ἐργάζεται πλήττουσα, καὶ τοὺς ἐπάρχοντας οὐκ ἐπιστρέφεται, πάντων καὶ τῶν γοητεύειν δυναμένων καταφρονοῦσα. Οὕτω γάρ, φησι, καὶ τοίτους οὐδὲν ἐστίν, ὃ μετατίθῃσι τῆς ὀργῆς. Λέγεται δὲ καὶ ἴδιον εἶναι τοῦτο τῆς ἀσπίδος, πολλάκις οὐκ ἐπιστρέφεσθαι τῆς τῶν ἐπαδόντων φωνῆς. Πλὴν ὅπως ποτ' ἂν ἔχῃ, δηλὸν ὃ τι φησί. Τινὲς<sup>4)</sup> δὲ τὸ φαρμάκου τὲ συνῆψαν, οὕτως ἀναγνόντες· Φαρμακοῦται φαρμακευομένη<sup>5)</sup> παρὰ σοφοῦ·<sup>6)</sup> ἐναλλάξαντες γὰρ τὸ φαρμακευομένον, τεθείκασι φαρμακευομένην. τοῦτο δὲ ἀπὸ ἀπειρίας πεπόνθασιν· ἔστι γὰρ δύο μέρη λόγου, φαρμάκου, εἶτα τέ. λέγει γὰρ οὕτως· Ἐοίκασι, φησι, τῇ ἀσπίδι, ἣ μήτε ὑπακούει τῆς τῶν ἐπαδόντων φωνῆς, μήτε τοῦ φαρμάκου τοῦ παρ' ἐκείνων φαρμακευομένου, φάρμακον αὐτὴν τὴν ἐπρωδὴν καλέσας. καὶ τοῦτο

<sup>1)</sup> Cord. II 134. — Die Beziehung dieser Verse auf die Feinde der Makkabäer bei N, welcher umschreibt: hemthon dajhudâjê vad-ammê d'al maqabâjê = „ihr Grimm, nämlich der der Juden und Heiden gegen die Makkabäer.“

<sup>2)</sup> τὰ deest Cord.

<sup>3)</sup> Cord. φονεύειν.

<sup>4)</sup> Statt der richtigen Lesart der LXX φαρμάκου τε φαρμακευομένου (חֹבֶר חַכְרִים) liest corruptirt φαρμακοῦται z. B. die zweite Hand des Vaticanus u. a.

<sup>5)</sup> So statt φαρμακευομένου liest eine große Anzahl von Hss. bei Holmes und Parsons.

<sup>6)</sup> So LXX = ρηρη.

δηλοὶ Σύμμαχος σαφέστερον οὕτω λέγων· ὅδιν ἐπαδόντων<sup>1)</sup>).

v. 7. Θεοδώρου. Εἰρηκῶς<sup>2)</sup> τὸν δόλον αὐτῶν καὶ τὴν κακίαν, ἐνταῦθα λοιπὸν τὴν καταληψομένην αὐτοὺς σημαίνει τιμωρίαν. Ἀεὶ δὲ τοὺς ὀδόντας ἐπὶ τῆς πολλῆς λαμβάνει συντριβῆς. Τοῦτο κἀνταῦθά φησιν, ὅτι οὕτως τὴν δύναμιν αὐτῶν συντρίψει καὶ πάντας αὐτοὺς ἀναλώσει, ὡς μὴδὲ τοὺς ὀδόντας αὐτῶν σώους ἐν αὐτοῖς καταλιπεῖν. Τοὺς δὲ ὀδόντας εἰπὼν, καλῶς ἐπήγαγε τὰς μύλας, οὕτως καλῶν τοὺς ἐνδοτέρους τῶν ὀδόντων, οἷς τὸ μύλου δίκην ἀλήθειαν πρόξεστι τὴν τροφήν· τοῦτο λέγων, ὅτι καὶ τοὺς ἐνδοτέρους τῶν ὀδόντων συντρίψει, ἐπιτακτικώτερον τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ τιμωρίαν σημᾶναι βουλόμενος. Λέοντας δὲ αὐτοὺς καλεῖ διὰ τὸ θρασὺ τοῦ τρόπου.

v. 8. Ἐξουδενωθήσονται ὡσεὶ ὕδωρ.] Θεοδώρου. Οὕτω<sup>3)</sup>, φησὶν, ὑπὸ τῆς τιμωρίας ἀναλωθήσονται καὶ εἰς οὐδὲν περιστήσονται, ὥσπερ τὸ ὕδωρ τὸ ἐπὶ τῆς γῆς ἐκχυθὲν συμποθὲν ἀναλίσκεται τε καὶ ἀφανίζεται. Σύμμαχος οὕτω λέγει· Διαλυθήσονται ὡς ὕδωρ παρερχόμενον ἐν<sup>4)</sup> ἐαυτῷ· σαφέστερον γὰρ ἐδήλωσε τὸ λεγόμενον τῷ εἰπεῖν· παρερχόμενον ἐν ἐαυτῷ. Ἔστι γὰρ ὕδωρ, κατὰ γνώμην ἀνθρώπων πορευόμενον κατασκευάσμασί τισιν, ὅπερ οὐ πάντως ἀναλίσκεται, φυλάττεται δὲ διὰ τῶν κατασκευαζομένων ὀχετῶν ἀγόμενον· τὸ δὲ οὕτω ἀπλῶς καὶ ὡς ἔτυχεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκχεθὲν, τοῦτο καὶ συμποθὲν ἀναλίσκεται πάντως<sup>5)</sup>).

v. 9 b. LXX : Ἐπεσε πῦρ ἐπ' αὐτούς.] Θεοδώρου.

<sup>1)</sup> Nach Field hat Symmachus übersetzt : ἐπ' αὐτοῦ ἐπ' ὁδῶς σεσοφισμένον.

<sup>2)</sup> Cord. II 136.

<sup>3)</sup> Cord. II 137.

<sup>4)</sup> ἐν fehlt bei Field.

<sup>5)</sup> Auf obige künstliche Auslegung geht N zurück, welcher umschreibt : 'ajk majâ dašjagta dmetašdin lbar = „wie ausgegossenes Waschwasser.“

Καλῶς<sup>1)</sup> πῦρ ἐνταῦθα τοῦ θεοῦ τὴν ὀργὴν ἐκάλεσεν. ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν, ὡς κηρός, κηροῦ δὲ ἴδιον τὸ πυρὶ τήκεσθαι, καλῶς ἐπήγαγε τὸ, Ἐπεσε πῦρ ἐπ' αὐτούς. ὥςπερ τὸ πῦρ ἐπενεχθὲν τήκει καὶ μειοῖ τὸν κηρὸν, οὕτως ἡ τοῦ θεοῦ ὀργὴ ἐπενεχθεῖσα ἅπαντας ἀφανίσει. Τὸ δὲ, οἷα εἶδον τὸν ἥλιον, ἀντὶ τοῦ, ἀπώλοντο, ἀνηρέθησαν. Τῶν γὰρ τελευτώτων ἴδιον, τὸ μηκέτι τοῦ ἡλιακοῦ φωτός ἀπολαύειν.

v. 10. Θεοδώρου. Σύμμαχος<sup>2)</sup> σαφέστερόν φησι· πρὶν ἢ ἀνδρῶν αἱ ἀκανθὰι ὑμῶν ὥστε γενέσθαι ῥάμνον, ἔτι ζῶντας ὡς ὀλόξηρον λαίλαψ ἀρεῖ.

Zu v. 11 und 12 finden sich drei Fragmente bei Migne, die ich deswegen hier nicht wieder abdrucken lasse.

## 59.

Inhaltsangabe bei N und BH wörtlich gleichlautend : „Auf die Makkabäer, welche Erlösung aus den Bedrängnissen erfliehen.“ P<sup>3)</sup> neben der Beziehung auf David und Saul, Christus und Israel, Berufung der Heiden und Verwerfung der Juden : Ἔστι δὲ καὶ τοῖς Μακκαβαίοις ἀρμόδιος. Theodor's damit übereinstimmende ὑπόθεσις habe ich bereits früher<sup>4)</sup> veröffentlicht.

v. 2. Die sich wider den Sänger (und sein Volk) Erhebenden sind nach P die Feldherrn des Antiochus<sup>5)</sup>, ebenso die Uebelthäter und Blutmenschen v. 3<sup>6)</sup>.

v. 4. Ὅτι ἰδοὺ ἐθήρευσαν τὴν ψυχὴν μου.] Θεοδώρου.

<sup>1)</sup> Cord. II 138.

<sup>2)</sup> Cord. ibid. Geringe Abweichungen bei Field.

<sup>3)</sup> Cord. II 144.

<sup>4)</sup> ZatW. 1885 S. 88 f.

<sup>5)</sup> Cord. I. I. Ἐπανισταμένους καλεῖ τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς, ὡς οὐδὲν ἔχοντας κοινὸν πρὸς τὸ ἔθνος, καὶ κατεξανισταμένους αὐτῶν συν οὐδενὶ δικαίῳ λόγῳ.

<sup>6)</sup> ibid. Τοὺς αὐτοὺς λέγει· ἄνδρας δὲ αἱμάτων καλεῖ αὐτοὺς ὡς φονικοὺς καὶ χαίροντας αἵματι.

Σπουδὴν<sup>1)</sup> ἔθεντο, ὥστε με συλλαβόμενοι ἀνελεῖν τε καὶ ἀφελέσθαι τὴν ψυχὴν. Ἴδιον γὰρ τῶν θηρευτῶν τὸ μετὰ πολλῆς συλλαμβάνειν τὰ ἀγρενόμενα τῆς σπουδῆς.

v. 5 a. Θεοδώρου. Καὶ<sup>2)</sup> τοῦτο ὁ Σύμμαχος σαφέστερόν φησι· μὴ οὕσης ἀμαρτίας ἐπιτρέχουσιν ἵνα πατάξωσί με. Οὐκ ἔχοντες περὶ τινος ἐγκαλεῖν, σὺν πολλῇ τῇ προθυμίᾳ καταδιώκουνσι, καὶ τῷ πλείστῳ δὲ μέρει κατορθοῦσι τὸ σπουδαζόμενον. Βούλεται δὲ δεῖξαι, διὰ πολλῶν ὁξυτάτῃν ὀφείλοντα λαβεῖν ἐαυτῷ παρὰ τοῦ θεοῦ τὴν βοήθειαν, ὅτι ἄδικοι οἱ πολεμοῦντες· ὅτι φοβικοί τὸν τρόπον. οὐδὲ φείσασθαι δυνάμενοι, ὅτι μεγάλοι τὴν ῥώμην· ὅτι ἀναιτίως τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνίστανται μάχην· τὸ μείζον, ὅτι τῷ πλείστῳ μέρει καὶ περιγεγόνασι, κατορθώσαντες τὸ σπουδαζόμενον. Τί οὖν λοιπόν, φησι, τῶν προειρημένων ἐχθρῶν ἐμμενόντων τῇ κατ' ἐμοῦ σπουδῇ; ἔξεγερθεὶς συνάντησον εἰς τὸ βοηθῆσαί μοι, μηκέτι μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς.

v. 6 b. Zu כַּל הָיָה נִימֵךְ fñgt N erläuternd hinzu : dmaqerbin 'aman = „die mit uns Krieg führen“; כַּנְיָ אֵין : d'aman = „unseres Volkes.“ Bei Theodor von Heraklea findet sich folgende auf Theodor zurückgehende Erläuterung : Ῥάδιον<sup>3)</sup> δέ σοι οὐκ αὐτοὺς μόνους, ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐξουθενῶσαι. ἢ τὸ καθολικὸν εἶπεν ἀντὶ μερικοῦ, οἷον τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς, ἢ τοὺς ὁμοίως τοῖς ἔθνεσι τὸ ἀπάνθρωπον ἐνδείκνυμένους· οὐχ ἀπλῶς πάντα τὰ ἔθνη, τὰ μὴδὲν ἀδικοῦντα.

v. 7. In einem bei Migne abgedruckten und daher hier nicht wiederholten Fragment deutet Theodor die Verba nicht als Aussage sondern als Wunsch<sup>4)</sup>. Der

<sup>1)</sup> Cord. II 154.

<sup>2)</sup> ibid. 155.

<sup>3)</sup> Cord. II 150.

<sup>4)</sup> Er sagt, Symmachus habe so übersetzt, nämlich : ἐπιστρεψάτωσαν εἰς ἐσπέραν. Nach Field hat aber Symmachus : ἀνακάμψουσιν ἐσπέρας. Die von Theodor dem Symmachus zugeschriebene Ueber-

Dichter wollte sagen : Wie die Hunde, von Hunger getrieben bei Nachtzeit heulend die ganze Stadt durchlaufen, so mögen auch die Feinde, von Gottes Strafe getroffen, heulen wie die Hunde<sup>1)</sup>.

v. 8. Auch zu diesem Verse findet sich eine längere Ausführung Theodor's bei Migne, aus der ich anführe, daß die Schilderung der Frevler v. 8 die Begründung für den v. 7 ausgesprochenen Wunsch bringt. (*Αὐτοὶ γάρ, φησι, φθέγγονται ῥήματα διὰ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ τῶν χειλέων, πάσης χείρονα μαχαίρας, καὶ παντὸς ξίφους εὐτονώτερον πλήττειν δυνάμενα.*) Die Worte : „Wer hört es?“ sind als von den gottlosen Feinden gesprochen zu denken, wie ψ 2, 2. (*Ἔστι δὲ καὶ αὐτῶν τὸ, λέγοντες, ἀπὸ κοινοῦ νοοῦμενον, ὡς κατὰ ἀποσιώπησιν εἰρημένον τῷ προφύτῃ.*) Der Dichter will sagen : die Feinde sprechen „Wir brauchen uns nicht vor Strafe zu fürchten, sondern dürfen sie anbrüllen, so gut wir können, mordend und schlachtend. Denn als wir solches und anderes thaten, wer hat ihr Seufzen gehört? oder wer hat ihnen geholfen, als sie unterdrückt wurden? oder wer hat ihnen beigegeben, als sie gemordet wurden? vgl. ψ 10, 4. 64, 6.“ Theodor fügt hinzu, es sei dies in den Psalmen ein beliebtes Argument, Gott zur Bestrafung der Frevler aufzufordern. Wenn nämlich die Gotteslästerer ungestraft blieben, so würde ihre Behauptung, Gott kümmere sich nicht um die Angelegenheiten der Welt, auch bei Andern Anklang finden. Daher bitte der Dichter nicht sowohl wegen dessen, was es selbst erduldet, um die Bestrafung der

---

setzung scheint vielmehr Aquila anzugehören, welcher für יהמו hat : *δχλασάτωσαν*.

<sup>1)</sup> Vgl. auch N : van'avon 'ajk kalbê men mahvâtâ dbâl'in. vnet-karkun mdintâ lkâ valkâ lmeb'â lhon saibartâ = „Und mögen heulen wie die Hunde wegen der Schläge, die sie bekommen; und mögen die Stadt durchlaufen hierhin und dorthin, um sich Nahrung zu suchen.“ Aehnlich P Cord. II 145.

Frevler, als vielmehr aus dem Grunde, damit der Glaube an die göttliche Weltregierung nicht erschüttert werde. Damit aber lehre der Dichter uns, in allen Dingen nur das zu erstreben, was zu Gottes Ehre gereicht.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß folgende Paraphrase des Anonymus<sup>1)</sup> wieder ein Excerpt aus Theodor ist: *Ὅτι τις ἤκουσεν; ἀντὶ τοῦ, ἐπειδὴ λέγουσι μὴ εἶναι θεὸν τὸν εἰσακούοντα τοῦ Ἰσραήλ· ἢ ἐῖπῃ, μὴ ἔχειν τὸν προνοοῦντα θεὸν τὸ ἔθνος τὸ ἡμέτερον. 9 Καὶ σὺ κίριε ἐκγελᾷς αὐτοῖς.] Ἀλλ' ἐκ τῶν πραγμάτων, φησὶ, πείθον αὐτούς, ὅτι σοὶ μέλει τῶν καθ' ἡμᾶς, γέλωτος ἀξίαν τὴν ὑπόνοιαν αὐτῶν ἀποδείξας.*

v. 10 a. *Τὸ κράτος μου πρὸς σὲ φυλάξω]* umschreibt P<sup>2)</sup>: *Ἐμοῦ γάρ, φησιν, ἡ ἰσχὺς ἐπὶ τῇ σῇ κεῖται βοηθεία.*

Zu v. 12 findet sich wieder eine längere Erläuterung bei Migne<sup>3)</sup>. Der Sänger bittet Gott, sie nicht sowohl sofort zu tödten, als vielmehr zunächst verschiedenartigen Leiden zu unterwerfen. *Ὁ γὰρ παρελκυσμὸς τῶν δεινῶν ὑπόμνησιν ἐμποιεῖ τῶν ἁμαρτιῶν.* Bemerkenswerth ist in dieser Ausführung, die sich übrigens auf eine falsche Uebersetzung der LXX stützt<sup>4)</sup>, wie richtig Theodor über die alttestamentliche Anschauung vom Leben nach dem Tode urtheilt<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Cord. II 146.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> Wo p. 681 B statt *κατ' ἐρώτησιν ἀγνωστέον* nach P bei Cord. l. l. vielleicht zu lesen ist: *καθ' ἐπόκρισιν ἀγνωστέον.*

<sup>4)</sup> *τοῦ νόμου σου* für **רַבִּי**.

<sup>5)</sup> *Πρὸς τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας τὴν προσήκουσαν καὶ τελείαν πίστιν περὶ τῆς ἀναστάσεως οὐκ ἔχοντες, ἠγοῦντο τοὺς τελευτῶντας παντελῶς τοῦ εἶναι ἐκτὸς γίνεσθαι καὶ μὴ δύνασθαι λόγον τινα ἢ μνήμην θεοῦ ἔχειν.* Er verweist dafür auf ψ 6, 6. 115, 17 und fügt hinzu: *Καὶ ὅλως πολλὴν ἐστὶν εἶρεῖν ταύτην τὴν χρῆσιν ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ.* Vgl. auch P Cord. II 278 zu ψ 66, 1 [*ὥδη ψαλμοῦ ἀναστάσεως*]: *Ἀνάστασιν ἐνταῦθα καλεῖ οὗ τὴν ἐκ νεκρῶν (οὐδαμοῦ γὰρ περὶ ταύτης φαίνεται διδάξας ὁ μακάριος Δαβὶδ) ἀλλὰ τὴν μετανάστασιν εἰκόμασι λέγειν οἱ ἐπιγράψαντες κτέ.*

v. 13 Ende vgl. Migne 681 ff. Theodor's Erklärung ist wegen der falschen Uebersetzung der LXX nicht zu gebrauchen. — v. 14 וַיַּעַן וַיִּנּוּ s. Migne 684. Nach Theodor stehn diese Worte noch im Gedankenzusammenhang mit אֵל תְּהַרְגֵם v. 12. — v. 15. Die Worte sind eine Wiederaufnahme des oben (v. 8) ausgesprochenen Wunsches, nachdem der Dichter jetzt gezeigt hat, daß die Gegner solche Strafe verdient haben. S. Migne l. l. — v. 16 wird der Fluch unter Ausführung des vorhergehenden Bildes fortgesetzt. Wie umherstreifende Hunde, wenn sie keine Nahrung finden, durch Heulen (וַיִּלְיִי nach LXX, Aquila und Hieron.) ihren Hunger anzeigen, ähnlich möge es den durch Gottes Drohung zerstreuten Feinden gehn. Der bei Migne fehlende Text Theodor's lautet <sup>1)</sup>: Θεοδώρου. Ἰηκολούθησεν ἑαυτῷ ἐχόμενος τοῦ παραδείγματος τοῦ ἐπὶ τῶν κυνῶν, καὶ τὸ ἐπ' ἐκείνων συμβαῖνον ἀρασάμενος αὐτοῖς γενέσθαι. ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοί, φησιν, ὅταν ὑπὸ λιμοῦ κατέχονται, διασκίδνυνται κατὰ τὴν πόλιν, διερευνόμενοι εἰ πού τις αὐτοῖς εὗρεθείη τροφή· εἴτα ἐπειδὴν μῆτε εὗρεῖν δυνηθῶσι μῆτε ἀπολαύσωσιν εἰς κόρον τῆς τροφῆς, γογγυσμοῖς χρῶνται καὶ ὀλολυγμοῖς, ὠρνούμενοι τὴν κατέχουσαν αὐτοὺς ἔνδειαν· οὕτω, φησὶ, καὶ αὐτοὶ διασκορπισθήτωσαν ἐν τῇ σῇ ἀπειλῇ, καὶ ὥσπερ ὑπὸ λιμοῦ τῆς συμφορᾶς πιεσθέντες καὶ μηδενὸς μετασχεῖν καλοῦ δυνηθέντες, ὀλολυγαῖς καὶ ταῖς φωναῖς τὴν κατέχουσαν αὐτοῖς τιμωρίαν δεικνύντες διατελέτωσαν.

v. 17. Ἐγὼ δὲ ἄσομαι τῇ δυνάμει σου.] Θεοδώρου. Ὡσπερ <sup>2)</sup> ἀπὸ τοῦ ἐκείνων τρόπου δεικνύειν ἄξιους ὄντας τιμωρίας, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἄξιον ὄντα τυχεῖν τῆς παρὰ σου φιλανθρωπίας καὶ συμμαχίας ἀπὸ τῶν πραττομένων δεικνύει. Τὴν δὲ μετὰ πάσης ἰσχύος, φησὶ, παρὰ σου γιγνομένην εἰς ἡμᾶς βοήθειαν ταύτην ὑμῶν διατελέσω.

<sup>1)</sup> Cord. II 167.

<sup>2)</sup> Cord. *ibid.*



## 60.

Ueberschrift bei N<sup>1)</sup> und BH gleichlautend : „Auf die Makkabäer, welche ihre Bedrängnisse erzählen und um Erlösung bitten.“ Theodor's *ἐπόθεις* ist nicht erhalten; bei P findet sich keine Deutung des Psalms auf makkabäische Zeiten. Dafs trotzdem N und BH auf Theodor zurückgehn, wird sich aus dessen Erläuterung zu v. 8 ergeben. Eine grössere Anzahl von Fragmenten zu diesem Psalm ist bei Migne abgedruckt, auf den ich an den betreffenden Stellen der Kürze wegen einfach verweisen werde.

v. 3. Ὁ θεὸς ἀπόσω ἡμᾶς.] Θεοδώρου. Μακρὰν<sup>2)</sup> ἑαυτοῦ πεποίηκας ἡμᾶς, χωρίσας ἡμᾶς καὶ ἀποστήσας τῆς παρὰ σου προνοίας· κατέσπασάς τε ἡμᾶς ἀπὸ πολλῆς τῆς δόξης, εἰς ἀτιμίαν ἐλθεῖν παρασκενάσας, καὶ ἀπὸ πολλῆς εὐπραγίας εἰς μεγίστας συμφοράς. Τοῦτο δὲ περὶ τοῦ θεοῦ οὐχ ὡς ποιήσαντος λέγει, ἀλλὰ τὴν συγχώρησιν συνήθως ἀντὶ πράξεως τεθεικώς.

לְבַר שִׁנְיָ] s. Migne 684 C. — Das folgende bei Migne ibid. abgedruckte erste Fragment zu v. 4 (= Cord. II 180), beginnend : Οἱ προσπαθοῦντες τοῖς ἐλικοῖς κτέ., kann wegen der in ihm befolgten allegorischen Exegese nicht von Theodor sein. Der Catenenschreiber scheint bei zwei aufeinander folgenden Fragmenten die Namen Theodor und Origenes gegenseitig vertauscht zu haben. Denn ebenso wie das eben genannte Fragment origenistischen Charakter trägt, zeigt das folgende bei Corderius l. l. dem Origenes zugeschriebene die Spuren von Theodor's Exegese : Συνέσεισας τὴν γῆν, καὶ συνετάραξας, διὰ τὸ τὰ μυρία κακὰ ἐν αὐτῇ γίνεσθαι· λέγω δὲ τὴν γῆν τῆς Ἱερουσαλήμ<sup>3)</sup>, ἐν ᾗ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἅγιασμα καὶ πάντα τὰ

<sup>1)</sup> Der syrische Text ZatW. 1885 S. 89.

<sup>2)</sup> Cord. II 178.

<sup>3)</sup> So auch N : „Das Land Juda, in dem wir wohnen“, und BH : „Das Land der Verheissung.“

σεμνὰ τοῦ νόμου συνετελεῖτο. Ἡ καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν χώραν, ἣ καὶ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τροπικῶς γῆν ὀνομασμένης, ἃ δὴ πάντα ἀθρόως διὰ τὰς παρανόμους αὐτῶν πράξεις συνεσεύσθη καὶ συνεταράχθη. Hieran schließt sich dann das bei Migne abgedruckte Fragment: Ἐπειδὴ τὰ αὐτῶν πάθη ἀνέλαβεν ἐπὶ τῆς γῆς κτέ.

v. 5. הלעךרן יין] s. Migne 685. — v. 6 Migne ibid. — v. 7. Migne 688 A<sup>1)</sup>. Der grösste Theil dieses Fragments (von λεκτέον δὲ an) kann wegen der christologischen Deutung nicht von Theodor stammen.

v. 8. Θεοδώρου<sup>2)</sup>. Ἐλάλησεν, ἀντὶ τοῦ ἐφθέγγετο καὶ ἀπεφώνητο. Πολλαχοῦ γὰρ ὅταν τι λέγει περὶ τοῦ θεοῦ ὡς ποιεῖν μέλλοντος, τίθησι τὸ, ἐλάλησεν, ἢ λαλήσει, ὥσανεὶ δίκην βασιλέως ἀποφαινομένου καὶ οὕτω πάντως γιγνομένων ὡς προσέταξεν· οἷόν ἐστι τὸ, Ἀκούσομαι τί λαλήσει κύριος ὁ θεός, ἐν τῷ πρῶτῳ ψαλμῷ κείμενον·<sup>3)</sup> μαθήσομαι τί ποτε περὶ ἡμῶν ἀποφαίνεται γενέσθαι. οὕτω καὶ ἐν τῷ ξα<sup>4)</sup> τὸ, ἅπαξ ἐλάλησεν ὁ θεός, ἀντὶ τοῦ, ἀπεφώνητο· καὶ οἶδα ὅτι γενέσθαι πάντως ἀνάγκη. Τὸ δὲ ἐν τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ἀντὶ τοῦ ἁγιάσματος αὐτοῦ λέγει· ἀντὶ τοῦ, κατὰ τῆς ἁγιοσύνης αὐτοῦ ἐλάλησε, τουτέστιν, ὥμοσε καθ' ἑαυτοῦ, ἵνα δείξῃ τῆς ἀποφάσεως τὸ ἀμετάθετον· ὡς καὶ ἐν τῷ πη<sup>5)</sup> τὸ, ἅπαξ ὥμοσα ἐν τῷ ἁγίῳ μου, εἰ τῷ Δαβὶδ ψεύσομαι. Τί δὲ ποιήσειν ὥμοσεν;

Ἀγαλλιάσομαι καὶ διαμεριῶ.] Τὸ ἀγαλλιάσομαι οὐχ ὡς περὶ ἑαυτοῦ λέγει, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ, ἀγαλλιασθῆναι ποιήσω. καὶ εἴρηται μὲν οὕτως ἐν τῷ ἐβραϊκῷ κατὰ τι οἰκεῖον ἰδίωμα τῆς γλώττης· ἀσαφέστερον δὲ γέγονεν ἐν τῷ ἑλληνικῷ διὰ μίας λέξεως φρασθέν<sup>6)</sup>. Βούλεται δὲ εἰπεῖν·

<sup>1)</sup> ירירי erläutert N durch maqabâjê.

<sup>2)</sup> Cord. II 184.

<sup>3)</sup> ψ 84, 9 LXX.

<sup>4)</sup> ψ 61, 12 LXX.

<sup>5)</sup> ψ 88, 36 LXX.

<sup>6)</sup> S. ZatW. 1885 S. 89.

Ὅτι πολλῆς αὐτοῖς μεταδώσω τῆς εὐφροσύνης, ἀποδιδούς αὐτοῖς τὴν οἰκίαν γῆν, καὶ πάλιν αὐτὴν διαμερίζων αὐτοῖς. Ἀπὸ γὰρ τοῦ μέρους ἡβουλήθη τὸ πᾶν σημαῖναι. ὥς οἶν ὑπὸ τῶν ἄλλοφύλων τότε κατεχομένης ἦτοι τῶν περιοίκων ἢ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν<sup>1)</sup>, ἀποδιώξας, φησὶ, τοὺς πολεμίους, καὶ ἀφελόμενος ἀπ' αὐτῶν πάλιν τὴν γῆν, ἀποδώσω ὑμῖν καταμερίσας αὐτήν.

v. 9. Ein längeres Fragment zu diesem Verse, welches bei Corderius II 185 f. dem Theodor zugeschrieben wird (Οἰκίαν λέγει κτέ.), hat bereits Fritzsche mit Recht Theodoret zugewiesen; auch ein anderes kürzeres ibid. (Ἐκγορος τοῦ Μαρασῶν κτέ.) kann Theodor nicht angehören, eben so wenig wie ein drittes bei Cord. II 189 : Τάχα τὴν ἐκκλησίαν λέγει πόλιν κτέ.

v. 12. Θεοδώρου. Καθ' ὑπόκρισιν<sup>2)</sup> ἀναγνωστέον· ἀντὶ τοῦ, μὴ ἕτερός μοι ταῦτα παρέξει; Οὐχὶ διὰ σοῦ, φησι, τούτων ἀπολαύσω καὶ κρατήσω τῶν ἐναντίων; Τὸ δὲ, ἀπάξει καὶ ὁδηγήσει (v. 11), σωματικῶς ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ὡς προηγουμένου καὶ στρατηγοῦντος καὶ πάντα συμπονοῦντος εἶπε καλῶς.

v. 13. Θεοδώρου. Οὐκοῦν<sup>3)</sup>, φησιν, ἐπειδὴ οὐχ ἕτερος ὁ βοηθεῖν δυνάμενος, ἀλλ' ἢ μόνος αὐτός, χαρισάμενος τὴν παρὰ σου βοήθειαν, ἀπάλλαξον τῆς κατεχούσης θλίψεως· οὐδὲ γὰρ οἶόν τε παρὰ ἀνθρώπου βοήθειαν ἐνδέξασθαι, ἐπειδὴ μάταιον καὶ κενὸν τὸ παρὰ ἀνθρώπου σῶζεσθαι προσδοκᾶν, πάντων ἀνθρώπων ἀσθενῶν τε ὄντων καὶ βοηθείας τῆς παρὰ σοῦ δεομένων.

## 62.

Bei Migne findet sich keine Spur von Theodor's Erläuterung zu diesem Psalm. Ueberschrift bei N : „Auf

<sup>1)</sup> Vgl. BH, welcher zu **ἡβουλή** hinzufügt : „über die Macedonier.“

<sup>2)</sup> Cord. II 190. Statt ὑπόκρισιν hat das Excerpt Cord. II 174 ἐρώτησιν.

<sup>3)</sup> Cord. ibid.

die Makkabäer, welche ihre Bedrängnisse erzählen und um Erlösung aus denselben bitten, da sie von den Griechen gedrängt wurden, den Götzen zu opfern <sup>1)</sup>.“ BH : „Aus der Person der Makkabäer, als sie von Antiochus gedrängt wurden, den Götzen zu opfern.“ Theodor's Inhaltsangabe lautet <sup>2)</sup> : Θεοδώρου. Δύο ψαλμούς ἔγνωμεν ὑπὲρ Ἰδιθοῦμ ἔχοντας τὴν ἐπιγραφὴν, τὸν τε λή καὶ τὸν ἐν χερσὶ. Καὶ λογιζόμεθα μὲν Δαβὶδ εἶναι τὴν σὺνταξιν τῆς πραγματείας, τῷ μέντοι Ἰδιθοῦμ δεδόσθαι εἰς ὀφέλειαν αὐτοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ παθημάτων καὶ εἰς μελωδίαν τὴν ἐπὶ τοῦ λαοῦ, δι' ἧς καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάζετο καὶ οἱ ἀκούοντες τῆς ἁρμονίας ἐπληρωθοῦντο τὰ ἥθη. ἦν γὰρ καὶ ὁ Ἰδιθοῦμ ἱεροψάλτης, ὡς μαρτυρεῖ ἡ ἱστορία τῶν παραλιπομένων <sup>3)</sup>.

Zu v. 2 findet sich bei Cord. II 215 ein Theodor zugeschriebenes Fragment (Θεσπίζει ὁ ψαλμὸς τὰς μακεδονικὰς ἐπαναστάσεις κτέ.), nach welchem der Psalm auf die Bedrückungen der Makkabäer durch Antiochus Epiphanes geht. In der vorliegenden Gestalt gehört aber dies Fragment Theodoret an (s. Opera ed. Schulze, Tom. I 1012 f.). Dagegen ist es wohl zweifellos, daß Theodoret sich bei dieser Erklärung eng an Theodor angeschlossen hat. Auch die oben abgedruckte ὑπόθεσις Theodor's hat er excerptirt. Der anonyme Paraphrast, welcher Theodor zu folgen pflegt, sagt <sup>4)</sup> : Ἐοικεν [ὁ ψαλμὸς] τῷ νζ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν· οὐ γὰρ μόνον ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων εἴρηται, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν διάνοιαν ἔχει, ὡς τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν ὑποκρινομένων καὶ θεραπευτικὰ διαλεγομένων (I Makk. 7).

v. 2b erläutern N und BH fast buchstäblich gleich-

<sup>1)</sup> Der syr. Text ZatW. 1885 S. 89.

<sup>2)</sup> Cord. II 214.

<sup>3)</sup> 1 Paral. 25.

<sup>4)</sup> Cord. II 207.

lautend durch den Zusatz : „auch wenn unzählige Leiden mich umgeben von Seiten der Griechen.“ — Der „Mann“ v. 4, gegen den die Feinde anstürmen, bezeichnet nach denselben das kleine israelitische Volk. Die „Höhe“ endlich v. 5, von welcher die Feinde die Israeliten herabzustossen suchen, ist nach ebendenselben der gesetzliche Cultus, der ihnen genommen werden soll und für den sie den Götzendienst eintauschen sollen. Vgl. dazu P<sup>1)</sup>) : *τὴν τιμὴν μου βουλόμενοι ἀπόσασθαι, τουτέστι τὰς λατρείας καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰ συνήθη νόμιμα. ταῦτα γὰρ περιελεῖν ἠβούλετο Ἀντίοχος*, und ein bei Corderius<sup>2)</sup>) wohl fälschlich dem Athanasius zugeschriebenes Fragment : *Μονονουχὶ γὰρ καὶ αὐτοῦ τοῦ λογικοῦ ἡμᾶς ἀπεστέρεσαν, ξύλα καὶ λίθους ἀναγκάζοντες*<sup>3)</sup>) *προσκυρεῖν, ὡς καὶ λέγεσθαι περὶ ἡμῶν, ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὧν οὐ συνῆκε*<sup>4)</sup>).

Die Heuchelei der Gegner scheint Theodor auf 1 Makk. 7, 10 gedeutet zu haben, wo es von Bakchides heisst : *καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ λόγοις εἰρηνικοῖς μετὰ δόλου*. Daraus erklärt N das restringirende **ἢ** v. 6, indem er zu den Worten : „Nur auf Gott harre stille, meine Seele“ hinzufügt : *vlā thur bsudâlê nkilê dab' eldbâbaikj* = „und achte nicht auf die trügerischen Schmeicheleien deiner Feinde.“ Vgl. dazu P<sup>5)</sup>), welcher v. 5 b umschreibt : *Χρηστὰ γάρ, φησιν, ἡμῖν διαλεγόμενοι, τῇ καρδίᾳ πᾶσαν ἡμῖν ἀπόλειαν προσεροῦσιν*.

v. 9. *Ἐλπίζατε κτέ.*] *Θεοδώρου. Καλῶς*<sup>6)</sup>) *ὡς ἀπὸ τῶν Μακκαβαίων πρὸς τὸν λαὸν προτρεπόντων αὐτοὺς μὴ δειλιᾶν μηδὲ καταπτίσσειν, ἀλλ' ἔχεσθαι τῆς εἰς τὸν θεὸν*

<sup>1)</sup> Cord. II 208. — Vgl. auch wieder Theodor von Heraklea *ibid.* 211 : *Τιμὴ γὰρ τῶν εὐσεβῶν τὸ δουλεύειν θεῷ.*

<sup>2)</sup> Cord. II 217.

<sup>3)</sup> Cord. *ἀναγκάζαντες.*

<sup>4)</sup> *ψ* 48, 21 LXX.

<sup>5)</sup> Cord. II 208.

<sup>6)</sup> *ibid.* 219 f.

εὐσεβείας· μηδὲ διέτέ, φησι, τούτους, ἀλλ' ἔχετε ἐπὶ τὸν θεὸν ἐλπίδα τῶν καλῶν. Den Schluß des Verses erläutert N wieder durch den Gegensatz : „und nicht Antiochus.“

Von der Erklärung Theodor's für den übrigen Theil des Psalms ist nur noch ein ihm zugeschriebenes Fragment zu v. 11 erhalten. Οὐδεὶς<sup>1)</sup> γὰρ δύναται θεῷ δουλεῦεν καὶ μαμωνᾶ, οὐδὲ μὴν ἐπ' ἀδικίαν ἐλπίσαι καὶ τὸν θεόν. Κἂν γὰρ δοκῇ ῥέειν καὶ μειοῦσθαι τοῦ μὴ ἀδικοῦντος ὁ πλοῦτος, οὐ δεῖ προστίθεσθαι καρδίαν τῇ μειώσει λυπούμενον. Ἀδικίαν δὲ ἢ τὴν περὶ κοινωνίαν ἀνισότητα λέγει, κατὰ τὸ<sup>2)</sup>, ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε καὶ ταῦτα ἀδελφοίς· καὶ μάλιστα διὰ τὸ συνεξεῖχθαι ἀρπάγματα καὶ πλοῦτον ῥέοντα· ἢ τὴν πρακτικὴν κακίαν καθ' ὃ λέγεται<sup>3)</sup>, Ἀδικίαν ἐμίσησα καὶ ἐβδελυξάμην. Καθόλου γὰρ οὐσῆς κακίας, ἢ ἀρπαγῇ μόριον ταύτης ἐστίν.

## 69.

Theodor's Inhaltsangabe zu diesem Psalm und die Ueberschrift bei N, womit BH wörtlich übereinstimmt, habe ich bereits ZatW. 1885 S. 78 f. mitgetheilt. Die Beziehung auf die makkabäische Zeit kennt auch P, welcher nach einer zunächst aufgestellten Deutung auf die babylonische Zeit (nach Theodoret) und einer weiteren christologischen fortfährt : Δύναται<sup>4)</sup> δὲ, ὡς ἕτερος, καὶ Μακκαβαϊκὸς εἶναι, ὡς δείκνυσιν ἰ τῶν λεγομένων συμπάθεια καὶ τῶν συμφορῶν τὸ μέγεθος, ἃς ἐξ Ἀντιόχου καὶ τῶν ἐκείνου ἰπέμενον. Der hier genannte ἕτερος ist eben Theodor. Aus den zahlreichen, zum größeren Theile bei Migne nicht mitgetheilten Fragmenten Theodor's unter

<sup>1)</sup> Cord. II 221. — Mt. 6, 24.

<sup>2)</sup> 1 Cor. 6, 8.

<sup>3)</sup> ψ 118, 163 LXX.

<sup>4)</sup> Cord. II 382.

Zuhülfnahme von N, BH und P läßt sich die scharfsinnige Erklärung des Antiocheners ziemlich vollständig reconstruiren.

v. 2. *Ἐλθῆλθουσιν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου.* | *Θεοδώρου.* Ὑδατα<sup>1)</sup> λέγει τὰς τῶν πολεμίων ἐφόδους, ὡς *συμπνίγειν καὶ ἀναιρεῖν* <sup>2)</sup> *δυναμένας*. ὡς τὸ, *διέλθωμεν διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος* <sup>3)</sup>. *Τὰ κακά, φησι, τὰ παρὰ τῶν ἐθνῶν αὐτῆς μου καθίετο τῆς ψυχῆς.* Etwas vollständiger ist die Deutung des Bildes bei P erhalten : Ὡς<sup>4)</sup> γὰρ τὸ ὕδωρ, φησὶ, *πνίγει τοὺς ἀκολύμβους, οὕτως αἱ συμφοραὶ ἄχρι τῆς ψυχῆς μου διελθοῦσαι ἀποπνίγονσί με, οὐδαμόθεν εἰρίσκοντα τόπον ἀποφυγῆς.* Auch in v. 3 erkennt P richtig <sup>5)</sup> bildliche Ausdrücke. Wie in einen tiefen unergründlichen Schlamm ist der Dichter gesunken, in dem er keinen Halt für seinen Fuß findet, so daß er fortwährend untersinkt.

v. 4. *Θεοδώρου.* Ὅλος<sup>6)</sup> ἤμην τεταπεινωμένος καὶ περιμένων τὴν παρὰ σοῦ βοήθειαν. *Καλῶς δὲ τὸ, ἐξέλιπον, ἐκ μεταφορᾶς τῶν μετὰ πολλοῦ πόθου τι προσδοκόντων καὶ συντεταγμένως ἀποβλεπόντων πρὸς τὰ ἐλπίζόμενα.*

Zu v. 5 finden sich von Theodor bei Corderius<sup>7)</sup> nur folgende Worte : *Θεοδώρου.* Ἀναριθμήτους ἔσχον τοὺς ἐχθροὺς, καὶ ταῦτα ἄνευ εὐλόγου τινὸς προφάσεως τοῦ

<sup>1)</sup> *ibid.* 396. Wörtliche Uebersetzung dieses Satzes bei N : *majâ d'itaihon mêtitâ dab' eldbâbê.*

<sup>2)</sup> Vgl. BH *למנוח ולמנוח*.

<sup>3)</sup> *ψ* 65, 12 LXX.

<sup>4)</sup> *Cord.* II 382.

<sup>5)</sup> *ibid.* Wie wenig die Schilderung, im eigentlichen Sinne verstanden, auf Jeremias paßt, zeigt v. 3 Ende. In einer Cisterne, besonders in einer solchen, die kein Wasser, sondern nur Schlamm enthält, ist eine *תבלה* nicht möglich.

<sup>6)</sup> *Cord.* II 398.

<sup>7)</sup> *Cord.* II 398.

κατ' ἐμοῦ μίσους<sup>1)</sup> ἔχοντας. N spielt an<sup>2)</sup> an das syrische Heer von 120000 Mann 1 Makk. 6, 30. Das nicht Geraubte, das der Dichter herausgeben muß, deuten N und BH auf die heiligen Gewänder und den von Antiochus auferlegten Tribut.

v. 6a faßt Theodor hypothetisch. Θεοδώρου. Εἰ<sup>3)</sup> γάρ τι ἡμαρτόν, φησιν, εἰς αὐτοὺς, αὐτὸς ἐπίσταςαι, ἀντὶ τοῦ, σὺ μοι μάρτυς, ὅτι μηδὲν ἔπραξα. Καλῶς δὲ ἀφροσύνην ἐκάλεσε τὴν ἀδικίαν, ὡς οὐκ ἂν συνετοῦ ποτε ἀδικεῖν ἐλομένον.

Die Bitte v. 7. erläutert Theodor sehr geschickt folgendermaßen : Θεοδώρου. Ἐπειδὴ<sup>4)</sup> πολλοὺς οἱ Μακκαβαῖοι προτρεψάμενοι τῶν Ἰουδαίων μᾶλλον ἔχεσθαι τῆς εἰς θεὸν εἰσεβείας ὡς τευξομένους τῆς παρ' αὐτοῦ βοηθείας, ἀπέστησαν τοῦ συμπράττειν τοῖς λοιποῖς, ὑπομένοντας τὸν θεόν. Αὐτοῖς οὖν ἐκάλεσεν, ὡς ἐν τῇ ἐλπίδι τῆς παρ' αὐτοῦ βοηθείας, ἐλομένους μὲν αὐτοῖς συμμαχεῖν, ἀποστάντας δὲ τῶν λοιπῶν. Οὐκοῦν, φησιν, ἐπειδήπερ αὐτὸς ἐπίσταςαι ὡς οὐδὲν ἡμαρτον εἰς αὐτοὺς, ἄνευ δὲ προφάσεως ἐγκαλοῦσι καὶ ἀδικεῖν πειρῶνται, μὴ ποιήσης ἡμᾶς αἰσχυνθῆναι τοὺς τὴν σὴν ἐλπίζοντας βοήθειαν. Ein kurzer Auszug hieraus bei BH : לא נכהתין בי . . . ה' אילין כי דר חוין לי דמפרקת אנא ולא מתערך אנא .

Zu v. 8 findet sich bei Corderius<sup>5)</sup> ein Theodor zugeschriebenes Fragment, das wegen der christologischen Deutung nicht von ihm stammen kann. Theodor's Deutung auf die syrische Religionsverfolgung habe ich ZatW. 1885 S. 79 nach N mitgeteilt; vgl. damit jetzt auch P<sup>6)</sup> :

<sup>1)</sup> Cord. μῖσος.

<sup>2)</sup> S. ZatW. 1885 S. 79.

<sup>3)</sup> Cord. II 399. Vgl. BH : אן אסכלת כהון או לא .

<sup>4)</sup> Cord. II 401.

<sup>5)</sup> ibid. 402.

<sup>6)</sup> ibid. 383.



Καὶ γάρ, φησιν, ὁ πόλεμος ἅπας πρὸς ἐμὲ τῶν ἐναντίων οὗτός ἐστιν, ὥστε ἐκλείπειν ἡμᾶς τὰ πάτρια καὶ τὸν νόμον τὸν σὸν, καὶ ἀντιλαβεῖν τὴν πολιτείαν τῶν εἰδωλολατρῶντων. ἐπειδὴ δὲ τοῦτο οὐκ αἰρούμεθα, ἐν αἰσχύνῃ ἐσμέν καὶ ἀποτρόπαιον τοῖς πολεμοῦσιν.

v. 9. Dafs der Dichter seinen eigenen Brüdern fremd geworden ist, erklären N<sup>1)</sup> und BH daraus, dafs diese zum Heidenthum abgefallen sind. Bei Corderius findet sich zu diesem Verse ein dem Athanasius zugeschriebenes Fragment, welches nicht von ihm herrühren kann, da er den Psalm auf Christus gedeutet hat. Bei der inhaltlichen Uebereinstimmung mit N und BH wird es vielmehr Theodor angehören. [Ἀθανασίου.] Ἐγενόμην<sup>2)</sup> δὲ καὶ τῶν ἀδελφῶν μου πάντων ξένος καὶ ἀλλότριος· λέγει δὲ τῶν λοιπῶν Ἰουδαίων, ὧν ἀπέστη τοῖς χείροσι προθεμένων. Ἀδελφοῖς δὲ καὶ υἱοῖς μητρὸς τὸ αὐτὸ λέγει· ὥς τὸ, καθήμενος<sup>3)</sup> κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κατελάλεις, καὶ κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς μητρὸς σου ἐτίθεις σκάνδαλον. Διὰ τί δὲ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ἀδελφῶν ἀλλοτριωθῆναι ἠνέσχον;

10. Ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου.] [Ἀθανασίου.]<sup>4)</sup> Θεωρῶν γάρ σου τὸν οἶκον οὕτως ἐνυβριζόμενον καὶ βωμὸν μὲν ἐν αὐτῷ στάντα ἐπὶ τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι, θυσίας δὲ ἐπιτελουμένας εἰς θεραπείαν τῶν εἰδώλων, ζήλῳ καὶ ὀργῇ ληφθεὶς καὶ οὐδὲ ὀρᾶν ἐνέγκων, ἀνεχώρησα. Μάλιστα δὲ<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> ZatW. 1885 S. 79.

<sup>2)</sup> Cord. II 402. Im dritten Bande der Catene ist die Verwirrung noch viel gröfser. Ein grofser Theil der dort unter Origenes Namen angeführten Erklärungen scheint Theodor anzugehören. Das auf Origenes' Namen lautende Fragment III 770 gehört Theodoret an. Vgl. auch unten S. 38 Anm. 3.

<sup>3)</sup> ψ 49, 20 LXX.

<sup>4)</sup> Cord. ibid. Auch hier kann Ἀθανασίου nur Schreib- oder Druckfehler statt Θεοδώρου sein. Mit der oben abgedruckten Erläuterung stimmt genau überein N (ZatW. l. l.) und BH. Vgl. auch noch das gleich mitzutheilende Stück aus P und Theodor.

<sup>5)</sup> Cord. δῆ.

ἀρμότιον τοῦτο Ματθαῖα, ὃς<sup>1)</sup> καὶ ἀνείλε τὸν ἐπιτάτ-  
τοντα σὺν τῷ θύοντι<sup>2)</sup>).

Das Wort מַתְּחִילָא erläutert P<sup>3)</sup> im genau entsprechenden Anschluß an das eben Mitgetheilte folgendermaßen : Ἐπειδή, φησιν, ἡμεῖς νομίμως πολιτευόμενοι τὸν ναὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ τελούμενα ἐκδικοῦμεν, βρωμα ἐκείμεθα τοῖς τε ἡμετέροις συγγενεῦσι τοῖς προσφυγοῦσιν Ἀντιόχῳ, καὶ αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ τούτους ὑποδεξαμένῳ. Ὑπὲρ τούτου, φησὶ, καὶ ὀνειδιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν καὶ κολαφιζόμεθα. Daß diese Worte auf Theodor zurückgehn, ergiebt sich aus nachstehendem ausdrücklich ihm zugeschriebenen Fragment, wodurch die Vermuthung, daß oben an beiden Stellen „Theodor“ statt „Athanasius“ zu lesen ist, bestätigt wird. Θεοδώρου. Οὐ μόνον<sup>4)</sup> ξένος ἐγενήθην, φησὶ, καὶ ἀπηλλοτριωμένος, ἀλλὰ καὶ ὀνειδιζόμεν<sup>5)</sup> ἐξ ἐκείνων τῶν ἀπὸ πονηρῶν πράξεων ὀνειδιζόντων σε. δι’ οὐδὲν δὲ ἕτερον τοιαῦτα ἐπασχον, ἢ διὰ τὸν ζῆλον τοῦ οἴκου σου.

Theodor wird auch folgendes anonyme Fragment angehören. Ἀνόνύμου. Τῶν<sup>6)</sup> μὲν καὶ χλευαζόντων τὴν εἰς σὲ θεραπείαν, λεγόντων δὲ προτιμότεραν εἶναι τὴν τῶν εἰδώλων ἀκούων, οἰκτεῖον ὄνειδος τὸ πρᾶγμα λογισάμενος, ἡγανάκτουν. ἐμφατικώτερον οἶν τὸ, ἐπέπεσαν, τῆς ἀκοῆς ὥσπερ ἐνηχηθείσης καὶ συντριψάσης (sic Cord.) τῇ ἀσθενείᾳ.

v. 11. Θεοδώρου. Ἐτράπην<sup>7)</sup> περὶ τὸ νηστεύειν ὑπὲρ τῶν γιγνομένων κακῶν. Τὸ γοῦν, συνεκάλυψα<sup>8)</sup>, ἀντὶ τοῦ, ἐταπείνωσα, συνέσφιξα, ἐκ μεταφορᾶς τῶν συγκαλυ-

<sup>1)</sup> Cord. ὧς.

<sup>2)</sup> 1 Makk. 2, 24 f.

<sup>3)</sup> Cord. II 384.

<sup>4)</sup> Cord. II 403.

<sup>5)</sup> Cord. ὀνειδιζόμεν.

<sup>6)</sup> Cord. II 403.

<sup>7)</sup> ibid. 404.

<sup>8)</sup> Ueber diese Lesart der LXX (statt συνέκαμψα) s. Jahrb. f. prot. Theol. 1882. S. 643.

*πτομένων καὶ συγκρυπτομένων.* — Das Fasten des Dichters hat nur die Wirkung, daß die Feinde ihn um desselben willen verhöhnen. In wiefern dies, sagt N : 'ajk 'ainâ dadlâ jutrân hâdê sâ'arnâ = „weil ich dies thäte, ohne Nutzen davon zu haben.“ Dies ist eine Uebersetzung des ersten Satzes aus folgendem Fragment Theodor's zu v. 12. Θεοδώρου. Καὶ ἐχλευαζόμεν<sup>1)</sup> παρὰ τῶν ἐναντίων ἐπὶ τοῦτοις, ὡς εὐηθές τι καὶ οὐκ ἐπωφελές διαπραττόμενος· καὶ ἐπένθουν ἐπὶ τοῖς γινομένοις κακοῖς. Ἐπὶ πένθους γὰρ αἰὲ λαμβάνει τὸν σάκκον· καὶ ἐπὶ τοῦτοις ἐχλευάζον οἱ δοκοῦντες οἰκτεῖται, διηγούμενοι μὲν τὰς ἐμὰς συμφοράς, χλευάζοντες δὲ, ὡς οὐδὲν ὠφελήθηντα οὔτε ἀπὸ τῆς νηστείας, οὔτε ἀπὸ τῶν λοιπῶν.

v. 13. Κατ' ἐμοῦ ἡδολέσχουν.] Θεοδώρου. Περί<sup>2)</sup> τὰς πύλας καὶ τὰ ἔσω μέρη τῆς πόλεως ἔθος ἦν τὸ παλαιὸν ποιῆσθαι τὰς συνόδους τοῖς ἐν ταῖς πόλεσι. τοῦτο δὲ καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο γίνεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Περί γὰρ ἐκείνους τοὺς τόπους ἐξήγεσαν οἱ ταῖς κακηγορίαις μάλιστα χαίροντες. Συνιόντες οὖν, φησιν, αἰὲ τὰ ἐμὰ διηγοῦντο. τὸ γὰρ ἡδολέσχουν ἀντὶ τοῦ, συνεχῶς καὶ αἰὲ διηγοῦντο· ἀδολεσχίαν γὰρ τὴν συνέχειαν λέγει.

Καὶ εἰς ἐμὲ ἔψαλλον οἱ πίνοντες.] Θεοδώρου. Τὸ γινόμενον<sup>3)</sup> εἶπε, πίνοντές τε καὶ ἄδοντές, φησιν, ὡς εἰκὸς, ἐμὲ τῶν ἁσμάτων εἶχον ἀφορμήν.

v. 14. Die „Zeit des Wohlgefallens“ erklärt N : bhâi dampâs 'nâ dṭâb mqablâ qdâmaik bâ'utâ dmen nafšâ m'âqtâ bzabnâ d'ulcânâ metqarbâ = „weil ich überzeugt bin, daß ein aus geängsteter Seele zur Zeit der Noth dar-gebrachtes Gebet dir wohlgefällig ist.“ Aehnlich BH mit Verweisung auf ψ 51, 19.

<sup>1)</sup> Cord. II 404.

<sup>2)</sup> ibid.

<sup>3)</sup> Cord. II 405. — Auszüge aus Theodor's Erklärung von v. 11—13 bei P Cord. II 384 f. und dem Herakleoten ibid. 391.

v. 14 b. Θεοδώρου. Πάλιν<sup>1)</sup> τῷ ἐλέω τὴν ἀλήθειαν ἐπισυνῆψεν. Ἐπάκουσόν μου, φησὶ, κατὰ τὴν σὴν φιλανθρωπίαν, τὴν ἀληθινὴν καὶ βεβαίαν μοι σωτηρίαν χαρίζομενος. [v. 15.] Τροπικῶς δὲ πάλιν λέγει τῶν συμφορῶν τὴν ἐπίτασιν· ἀπόσπασόν με τουτῶν τῶν δυσέσπαστῶν κακῶν, ὥστε μὴ παντελῶς αὐτοῖς ἐναπομεῖναι<sup>2)</sup>).

v. 16. Μηδὲ συσχέτω ἐπ' ἐμὲ φρέαρ.] Θεοδώρου<sup>3)</sup>. Φρέαρ καλεῖ τὰς τῶν ἐναντίων μᾶλλον ἐπιβουλὰς, ὅταν ὡς χαλεπαὶ, ὡς τῶν πολεμουμένων καὶ ἐπιβουλευομένων οὐδὲ διεξιέναι καὶ ἀπαλλάττεσθαι τῆς ἐπιβουλῆς δυναμένων ῥαδίως. Ἐπειδὴ τοίνυν, εἰ ἐμφραγείῃ φρέατος στόμα, πάντῃ ἢ ἄνοδος τῷ κατεχομένῳ καθίσταται ἀδύνατος, μὴ ἐναποληφθεῖν αὐτῶν, φησὶ, τοῖς κακοῖς, ὥστε πάντῃ ἀδύνατόν μοι γενέσθαι τὴν ἐκείθεν ἀπαλλαγὴν.

v. 17. Θεοδώρου. Ὁξειαν<sup>4)</sup> παράσχον τὴν βοήθειαν διὰ τὴν κατέχουσαν θλίψιν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπει τὰ κατέχοντα κακὰ γενέσθαι τινὰ ὑπέροθιν.

v. 19 b. Θεοδώρου. Εἰ<sup>5)</sup> δὲ καὶ ὑπερτίθεσαι ὡς οὐκ ἄξιον ὄντος ἐμοῦ, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐναντίους ἀπάλλαξον· οἶδας γὰρ ὅπως ὀνειδίζουσιν αἰ, ὡς μάτην διὰ σὲ τοιαῦτα πάσχοντι, ἀλλὰ καὶ ὅπως ἐπὶ τούτοις αἰσχύνομαι οὐδὲ ἀντιβλέπειν αὐτοῖς ὀνειδίζουσι διὰ τὸ πλῆθος τῶν συμφορῶν δυναμένων.

v. 20. Θεοδώρου. Καὶ<sup>6)</sup> τὰ παρ' ἐκείνων βλέπεις καὶ τὰ κατ' ἐμὲ οὐκ ἄγνωεῖς, ἐν ὅσοις κακοῖς γέγονά τε καὶ εἰμι, ὡς μηδὲ προσδοκίαν ἔχειν ἑτέραν ἢ ὀνειδισμοῦ

<sup>1)</sup> Cord. II 406.

<sup>2)</sup> N und BH erklären den Koth gleichmäfsig als das Heidenthum.

<sup>3)</sup> Cord. II 407. — In der lateinischen Uebersetzung hat Cord. in Folge eines Druckfehlers fälschlich *Athanasii*, im griechischen Text richtig Θεοδώρου.

<sup>4)</sup> Cord. II 407 f.

<sup>5)</sup> ibid.

<sup>6)</sup> ibid.

καὶ ταλαιπωρίας· ταῦτα γὰρ βλέπω πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν  
καὶ ταῦτα φαντάζομαι.

v. 21 b. Καὶ ἐπέμεινα συλλυπούμενον.] Θεοδώρου.  
Ἐξήγησα <sup>1)</sup> δέ τινα εὐρεῖν κοιωνοῦντά μοι τῆς λύπης καὶ  
παραμυθούμενον τῇ κοινωνίᾳ· ἣν δὲ οὐδεὶς, χεῖρονα περὶ  
ἐμὲ τῶν οἰκείων τὴν γνώμην ἔχόντων.

Die Ausdrücke v. 22 erklärt Theodor in einem bei Migne abgedruckten lateinischen Fragment bildlich : Das Verhalten der Feinde gegen mich machte mir meine Speise so bitter wie Galle und meinen Trank wie Essig; weil nämlich Speise und Trank in glücklichen Zeiten gut schmecken, in der Trübsal aber anwidern <sup>2)</sup>. Im weiteren Verlauf des lateinischen Fragments spricht sich Theodor über die Anwendung dieser Stelle und der folgenden Verse im neuen Testament aus. Der vorliegende lateinische Text ist aber zum Theil völlig unverständlich. Es ist daher sehr erfreulich, daß sich bei P zu v. 23 ein dem lateinischen Text bei Migne ziemlich wörtlich entsprechendes Excerpt aus Theodor findet, durch welches erst klar wird, was er sagen will, und woran das Concil, in dessen Acten das lateinische Fragment erhalten ist, Anstoß nahm. Die Psalmworte sind nämlich nach Theodor nicht eine Prophetie auf Christus, die Juden und Judas, sondern die Apostel haben diese Stellen gegen ihren ursprünglichen Sinn auf die späteren Verhältnisse und Personen *angewendet*, da jene Aussagen des Psalmisten in Folge des Verlaufes der Dinge auf die Juden etc. paßten. Ich lasse die beiden Texte neben einander abdrucken :

<sup>1)</sup> ibid. 409.

<sup>2)</sup> So auch Theodoret : Καὶ αὐτὴν μοι, φησὶ, τὴν τροφὴν πικρὰν καὶ ἀνιαρὰν κατεσκεύασαν· ἀήδοнос γὰρ τοῖς μετ' ὁδύνης ἐσθίουσι καὶ ἡδίστη τροφή.

Usus<sup>1)</sup> autem est evangelista hoc testimonio in Domino, et ipse autem Dominus : *Zelus domus tuae comedit me*, de seipso dicens; et beatus Paulus de Judaeis loquens : *Fiat mensa eorum*, etc.; et beatus Petrus de Juda : *Fiat habitatio eius deserta*. Et certe diversis constitutis rebus, non quasi psalmo modo quidem pro his dicto, iterum autem de illo, et iterum de alio : sed quia de Judaeis dicta sunt plura, qui se separaverunt de Deo et lege, convincentia illorum indevotionem, necessarius<sup>5)</sup> est testimoniorum usus simul et ex rebus captus qualis est, *Dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto*.

Ganz im Sinne Theodor's und fast wörtlich ihm entlehnt ist nun auch das Excerpt P's zu v. 22<sup>6)</sup>. *Καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρωμὰ μου χολήν κτέ.] Τοσοῦτον γάρ, φησιν, ἀπειχον τοῦ παρακαλέσαι οἱ συγγενεῖς καὶ οἱ δοκοῦντες εἶναι φίλοι, ὥστε τὸ ἐναντίον καὶ αὐτό μοι τὸ ζῆν ἀηδιῶν ἐτέρων ἐπλήρουν. Ταῦτα δὲ ἐπὶ τοῦ κυρίου τὰ ῥητὰ ἐξῆλθεν ἐπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων. Ἄ γὰρ οἱ παλαιοὶ πάσχοντες πρὸς ὑπερβολὴν ἔλεγον πεπονθέναι, ταῦτα ἐπὶ τοῦ κυρίου*

*Σημειωτέον<sup>2)</sup> δὲ ὅτι καὶ τούτοις κατεχρήσαντο οἱ ἀπόστολοι, Παύλου μὲν λέγοντος περὶ Ἰουδαίων, Γενηθήτω<sup>3)</sup> ἡ τράπεζα αὐτῶν, καὶ τὰ ἑξῆς· Πέτρου δὲ λέγοντος περὶ Ἰούδα, Γενηθήτω<sup>4)</sup> ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος. ἀλλ' οὐ πάντως διαφόρων ὄντων τῶν πραγμάτων προφητεία ἦν τὰ ῥητὰ . . . . ἀλλὰ . . . . . κατεχρήσαντο ταῖς μαρτυρίαις ὡς ἄρμοζούσαις τοῖς συμβάσι πράγμασιν ἐπ' αὐτῶν . . . .*

<sup>1)</sup> Migne 66, 687.

<sup>2)</sup> Cord. II 387.

<sup>3)</sup> Röm. 11, 9.

<sup>4)</sup> Act. 1, 20.

<sup>5)</sup> Die Corruption der folgenden Worte zeigt der griechische Text.

<sup>6)</sup> Cord. II 387.

κατὰ τὸ ἀληθὲς ἐγένετο. In den Schlussworten dieses Excerpts : ὥστε εἶναι τὰ ῥητὰ τῶν ψαλμῶν καὶ ἱστορίαν καὶ προφητείαν hat P dagegen einen Ausgleich zwischen Theodor und der herrschenden Theologie herzustellen versucht.

v. 23—26. Θεοδώρου. Τράπεζαν <sup>1)</sup> λέγει τὴν εὐφροσύνην, παγίδα δὲ τὴν συμφοράν. Τὴν οὖν τρυφὴν αὐτῶν καὶ τὴν ἄνεσιν, ἧς ἀπολαύειν δοκοῦσι τῶν, εἰς συμφορὰν μετάβαλε. τῷ πλήθει δὲ τῶν κακῶν οὕτω σκότισον αὐτοὺς, ὥς μηδὲ βλέπειν δύνασθαι· καὶ μὴ διαλίποις συντριβῶν αὐτοὺς καὶ ἅπασαν αὐτῶν συνθλῶν τὴν ἰσχὺν, ἐκ μεταφορᾶς τῶν ταῖς κατὰ νότον πληγαῖς συγκαπτόντων καὶ συντριβόντων. Θυμὸν δὲ ὀργῆς λέγει τὴν σφοδρὰν ὀργήν, ἀπὸ τοῦ ὀξύτερου ἡμᾶς εἶναι θυμουμένους. Μὴ διαφύγοιέν, φησι, τῆς τιμωρίας σου τὴν ὀξύτητα. Ἐπειδὴ γὰρ ὀργὴν μᾶλλον τὴν παραμονὴν λέγει τοῦ θυμοῦ, τὴν τιμωρίαν οὕτω καλεῖ ἀπὸ τοῦ παραμένοντα ταῖς ὀργαῖς ἐννοεῖν τὰς κατ' ἐκείνων τιμωρίας, καθ' ὧν ἂν ὀργιζώμεθα. Τὰ οἰκητήριά, φησιν, αὐτῶν ἀφάνισον, ὥς μὴ εἶναι τὸν κατοικοῦντα. Βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι παρολέθριον τιμώρησαι ἅπαν αὐτῶν ἀφανίσας τὸ γένος, ὥς μηδὲ εἶναι τοὺς διαδεξομένους καὶ οἰκήσοντας ἐν ταῖς προσηκούσαις αὐτοῖς οἰκίαις.

Ein kurzes Fragment zu v. 27 ist bei Migne abgedruckt; dazu vgl. P bei Cord. II 388. — Das längere Fragment zu v. 28 bei Migne kann wegen der christologischen Deutung nicht von Theodor stammen. N und BH erklären die erste Hälfte des Verses fast gleichlautend : „laß sie durch Andere von derselben Strafe getroffen werden, die sie uns zugefügt haben“ <sup>2)</sup>. Das wird also die Deutung Theodor's sein. — Zu 28 b fügen N und BH erläuternd hinzu : „um sich derselben zu erfreuen“; P um-

<sup>1)</sup> ibid. 410.

<sup>2)</sup> Vgl. P Cord. II 388 : Ἀνομίαν τὴν τιμωρίαν λέγει.

schreibt : καὶ <sup>1)</sup> μὴ ἀπολαύσοιεν ὧν ἀπολαύουσι παρὰ σου οἱ δίκαιοι.

v. 29. s. Migne. — Die Theodor zugeschriebene Erläuterung zu v. 31 bei Cord. II 412 (καὶ πῶς ἡμεῖς κτέ.) ist wegen der christologischen Deutung wieder unecht. v. 33 a. Θεοδώρου. Πάντες <sup>2)</sup> οὗτοι οἱ νῦν κοινωνοῦντές μοι τῆς πτωχείας καὶ τῆς συμφορᾶς θεασάμενοι ταῦτα κοινωνισάτωσαν καὶ τῆς εὐφροσύνης. — v. 33 b. Ἐκζητήσατε <sup>3)</sup> τὸν θεόν.] Καλῶς ἐπὶ παραίνεσιν τρέπεται καὶ ἀπὸ παρανέσεως εἰς ὕμνον ὡς σύνηθες αὐτῷ. Μελετήσάτω ὑμῖν, φησι, τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων, καὶ ἔργον ὑμῖν γενέσθω ζητεῖν τὰ τῷ θεῷ ἀρέσκοντα· οὕτω γὰρ ἀπολαύσετε τῆς παρ' αὐτοῦ σωτηρίας.

v. 36 a. Denn Gott errettet Zion.] N ergänzt : men grâbâ dmâqdonâjê vadjjaunâjê = „aus dem Kriege mit Macedoniern und Griechen.“

## 74.

Die Inhaltsangabe Theodor's und N's, mit welchem letzteren BH buchstäblich übereinstimmt, s. ZatW. 1885 S. 90. Auch in P erkennt man wieder ein Excerpt aus Theodor. Dies Excerpt giebt ein Erkennungszeichen der makkabäischen Psalmen an, nämlich den in ihnen herrschenden heftigen Affect <sup>4)</sup>).

v. 1. Ἵνα τί, ὁ θεός, ἀπόσω εἰς τέλος.] Θεοδώρου. Οὐκ <sup>5)</sup> ἐπὶ μέμψεως τὸ ἵνα τί, ἀλλὰ διαποροῦντος. καὶ

<sup>1)</sup> ibid.

<sup>2)</sup> ibid. 413.

<sup>3)</sup> ibid. 414 = שׁוּרְרִי.

<sup>4)</sup> Cord. II 517. Ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων εἴρηται ἡ τιτθέντων ὑπὸ τῶν Ἀντιόχων στρατηγῶν καὶ δεομένων ἀπαλλαγῆς. ἡ γὰρ ἐν τοῖς ῥητοῖς περιπάθεια ταύτην εἶναι πείθει τὴν ὑπόθεσιν.

<sup>5)</sup> Cord. II 529. Vgl. die Uebersetzung von N : lau kad met'adal 'âmar hâdê. 'olâ kad metdamar dmen 'ailejn šbihâtâ l'ailejn q'irâtâ šaniv.



γὰρ σύνηθες τοῦτο τῷ προφήτῃ, τὸ ἵνα τί· κέχρηται μέν-  
τοι αὐτῷ συνεχῶς, οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ὥστε δεῖξαι, ὅτι ἐστὶ  
τις αἰτία τῶν χαλεπῶν ἀπάντων ἀδύνατος τοῖς ἀνθρώποις,  
καὶ οὐχ ἀπλῶς τοῖς βαρυτέροις ἡμᾶς περιπίπτειν ἐᾷ κα-  
κοῖς ὁ θεός. Τίς ἄρα, φησὶν, ἡ αἰτία, δι' ἣν οὕτως ἡμᾶς  
ἀπέβαλες; ἐκ μεταφορᾶς τῶν ἀποθουμένων <sup>1)</sup> οὓς μισοῦσι  
καὶ οὐ προσιεμένον οὐδὲ ἐγγίζειν συγχωρούντων.

Ὁργίσθη ὁ θυμός σου ἐπὶ πρόβατα νομῆς σου.] Θεο-  
δώρου. Ἐπεσήμενται <sup>2)</sup> ἡμῖν καὶ ἐτέρωθι, ὅτι πολλαχοῦ  
τὴν ὀργὴν ἐπιτετηρημένως λέγει τὴν παράτασιν τοῦ θυ-  
μοῦ· λέγει μὲν οὖν καὶ ἀδιαφόρως τὸν θυμὸν ὀργὴν καὶ  
τὴν ὀργὴν θυμόν. Ἔστι δὲ καὶ ὅπου τετηρημένως τὴν  
ὀργὴν αὐτὴν λέγει τὴν παράτασιν, ὡς θυμοῖ κυρίως ὄντος  
τῆς κινήσεως. τοῦτο γοῦν κἀνταῦθα δείκνυσσι διὰ τοῦ,  
ὠργίσθη ὁ θυμός σου. λέγει γὰρ ὅτι παρέτεινες τὸν καθ'  
ἡμῶν σου θυμόν, καὶ ἐπέμεινας ἐπὶ πολὺ θυμούμενος  
ἡμῖν τοῖς προβάτοις τῆς σῆς νομῆς· ἵνα εἴπῃ· οὓς αὐτὸς  
ἐποίμανες αἰεὶ καὶ ἔμενες φροντίζων τε ἡμῶν καὶ διοικῶν  
τὰ καθ' ἡμᾶς.

v. 2. Μνήσθητι τῆς συναγωγῆς σου.] Θεοδώρου. Καὶ <sup>3)</sup>  
ἐν τῷ μγ' ψαλμῷ τὰ κατὰ τοὺς Μακκαβαίους λέγων, μέ-  
μνηται τῶν παλαιῶν τῶν κατ' Αἴγυπτον, κἀνταῦθα ὁμοίως.  
μνήσθητί, φησὶν, ἡμῶν, τῆς συναγωγῆς σου· ὅτι αὐτὸς  
συνήγαγες διεσπαρμένους κατὰ χώρας, τότε, ὡς εἰκόες, καὶ  
δουλεύοντας. Καλῶς δὲ τὸ, ἐκτίσω· ἐπειδήπερ οἱ πτώ-  
μενοί τι, διὰ καμάτων αἰεὶ τὰς κτήσεις ἐαυτοῖς περιποιοῦν-  
ται. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ θεὸς πολλοῖς τοῖς θανάμασιν ἀφελῶν  
αὐτοὺς τῆς Αἰγυπτίων καταδυναστείας ἰδίους ἀπέφηρεν.  
Vgl. dazu N : ןרר ןנין] b'amlê raurbê vabtedmrâtâ. va-  
fraqt men meçrejñ šabîâ djartutâk men bišâtâ da'ħidân  
hvai leh. šabîâ hârkâ lmalkuteh d'alâhâ d'al 'amâ qârê <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Cord. ἀποθουμένων.

<sup>2)</sup> Cord. II 530.

<sup>3)</sup> ibid.

<sup>4)</sup> Zu den letzten Worten vgl. den Anonymus bei Cord. II 531

v. 4b. Die von den Feinden aufgestellten Zeichen sind nach Theodor bei Migne 693 die vor den Thoren aufgestellten Siegeszeichen; nach N und BH an der Spitze der Lanzen angebrachte Zeusbilder, welche sie ihre Siegeszeichen nannten <sup>1)</sup>).

v. 5 s. Migne l. l. — v. 7b. Θεοδώρου. Βέβηλον <sup>2)</sup> δὲ οὐ πάντως τὸ ἀκάθαρτον καλεῖ, ἀλλὰ πολλαχοῦ καὶ τὸ κοινόν <sup>3)</sup>. Οὕτως ἐν ταῖς βασιλείαις <sup>4)</sup> τὸ· Οὐκ εἰς βέβηλοι ἄρτοι. Οὐκ αἰδεσθέντες φησὶν, οὐδὲ ὅτι ναὸς ἦν σὸς, ὥς τι κοινὸν οἰκοδόμημα καθεῖλον, ἀδιαφόρως μέχρι τῆς γῆς κατασπᾶσαντες.

v. 9a. Unter den „Zeichen“ verstehn N und BH die früher von den Israeliten erlebten Wunder. So auch der Herakleot <sup>5)</sup>. Λέγουσι γὰρ πολλὰ ἐλέγετο περὶ Ἰσραηλιτῶν· ὅτι θάλασσα δι' αὐτοὺς διέστη· ὅτι πέτρα ἐγέννησε ποταμούς· ὅτι ῥάβδος ἐβλάστησε· καὶ ἄλλα μυρία, ὧν ἡμεῖς οὐδὲν εἶδομεν. Man wird dies für die Erklärung Theodor's halten dürfen, um so mehr, als der Herakleot sich auch die folgende Erklärung Theodor's angeeignet hat. 9b. Θεοδώρου. Ἄλλ' <sup>6)</sup> οἷδὲ προφήτης τίς ἐστι παρ' αὐτοῖς, ὃς δυνήσεται τὰ ἐν κρυφῇ παρ' ἡμῖν ἢ λεγόμενα· ἢ γιγνόμενα προλέγειν αὐτοῖς, καὶ φυλάττεσθαι τὴν ἡμετέραν ἔφοδον· ἐγίγνετο γὰρ καὶ ταῦτα παρ' αὐτοῖς διὰ

---

(= Theodor?) : Ὅτι γὰρ τὴν ῥάβδον ἐπὶ τῆς βασιλείας λέγει, ἐπισημαίνονται ἡμῖν καὶ ἐτέρωθι, καὶ μάλιστα ἐν τῷ μδ' (45, 7) ψαλμῷ, σαφῶς αὐτὸ λέγοντος ἐκ μεταφορᾶς τῶν βασιλέων τῶν τὰ σκῆπτρα μετακεχειρισμένων κτῆ.

<sup>1)</sup> Athanasius bei Cord. II 532 : Τὰ σύμβολά, φησι, τοῦ πολέμου. λέγει δὲ τὰ καλούμενα παρὰ τοῖς στρατεύμασι σίγνα . . . . . τὸ δὲ ἀναδιπλασιάζειν ἐν τῷ κατονομάζειν τὰ σημεῖα, ἀποθανυμᾶζοντος ἡδη, πῶς ὁ θεὸς ναὸς ταῖς τῶν πολεμίων παρεδόθη χερσὶ.

<sup>2)</sup> Cord. II 553.

<sup>3)</sup> Vgl. N : τὰβεσβ h. šahemv.

<sup>4)</sup> 1 Sam. 21, 5.

<sup>5)</sup> Cord. II 523.

<sup>6)</sup> Cord. II 534.

τῶν προφῆτων· οἶον καὶ τὸ παρὰ Ἑλισσαίου τοῦ προφήτου, ὅπως, τῶν τῆς Συρίας βασιλέων πολεμοῦντων, προλαμβάνων ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅσαπερ ἐβουλεύοντο. καὶ τοῦτο ἡμᾶς σαφέστερον ἢ τετάρτη τῶν βασιλείων διδάσκει<sup>1)</sup>).

v. 10 b. Θεοδώρου. Πρὸς <sup>2)</sup> τὸ, ἕως πότε, βλέπει καὶ τοῦτο τῷ ἄνθρωπῳ ἐπισυννημμένον· ἀντὶ τοῦ· ἕως πότε ὄνειδιεὶ καὶ παροξυνεῖ; μέχρι πότε ἐνδύσεις αὐτοῖς ὄνειδίζειν τε ἡμᾶς ἐπὶ τούτοις καὶ φθέγγεσθαι ῥήματα παροξυσμῶν καὶ χλεύης μεστά; Σύμμαχος δὲ τὸ παροξυνεῖ σαφέστερον εἶπε, προπηλακίσει· ἀντὶ τοῦ, χλευάσει, παίξει. Ταῦτα γὰρ ἔλεγον, ὡς οὐδὲ τῶν προτέρων γεγενημένων, ἀλλὰ μάτην αὐτῶν ὅτι γέγονεν εἰς αὐτοὺς τοιαῦτα κανχωμένων.

v. 11. Ἵνα τί ἀποστρέφεις τὴν χεῖρά σου;] Θεοδώρου. Ἐπειδὴ<sup>3)</sup> χεῖρα καλεῖ τὴν ἐνέργειαν, οὐκέτι, φησὶν, ἵπερτίθεσθαι δίκαιον, τοιοῦτων ὄντων τῶν παρὰ τῶν ἐχθρῶν, τὸ ἡμῖν τε βοηθῆσαι καὶ κείνους τιμωρήσασθαι· τοῦτο γὰρ οὐ γιγνόμενον, ἐπὶ πλείον αὐτοῖς ἐπιτρέψει τοῦ καὶ χρήσασθαι τοῖς λόγοις καὶ ὀνειδίζειν ἡμᾶς, ὡς οὐδενὸς μὲν οὐδέποτε τοιοῦτου περὶ ἡμᾶς γεγενημένου, μάτην δὲ ἡμῶν ψευδομένων, δοχοῦντα ἔγγυθεν ἔχειν ὧν λέγουσι τὴν ἀπόδειξιν. Ἐκ μεταφορᾶς δὲ αὐτὸ εἶπε τῶν ἐπὶ τῆς χειρὸς ἐχόντων τι ἀγαθῶν, καὶ ἀποστρεφόντων εἰς τοῦπίσω, ὅταν διδόναι μὴ βούλωνται<sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Vgl. das Excerpt bei N : נביא] damqadem gâlê lan neklâ dab-  
‘eldbâbain. ‘ajk d’âbed hvâ ‘eliša’.

<sup>2)</sup> Cord. ibid.

<sup>3)</sup> Cord. ibid.

<sup>4)</sup> Den letzten Satz hat sich der Herakleot (Cord. II 524) fast wörtlich zu eigen gemacht. Bei demselben findet sich folgende interessante Erklärung des Verses : ἢ ἀντὶ τοῦ· ἕως πότε ἀποκρούπτεῖς τὴν σαντοῦ χεῖρα ἥτοι τὴν ἐνέργειαν, μὴ βουλόμενος αὐτοῖς δεῖξαι. ὅσον ἰσχύει ἡ δεξιὰ σου; Ἐπεὶ ἐν εἰκόσι καὶ σὺνταῖς οἱ βασιλεῖς καθεξόμενοι [κατεχόμενοι], προτείνουσι τὴν δεξιάν ὑπτιοῦντες ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν, ὥσανεὶ καταπαύοντες τοὺς πολεμίους. Σὺ δέ, φησι, δέσποτα οὐχ οὕτω ποιεῖς, ἀλλὰ περιστρέψας αὐτὴν εἰς τὰ ὀπίσω, παντὶ πολέμῳ χώραν διδοὺς φέρεσθαι ἐφ’ ἡμῖν.

v. 14. **חַיִּי' עַל' עַל'** übersetzen LXX: *λαοῖς τοῖς Αἰθίοφι*. Dazu *Θεοδώρου. Πόλεμος*<sup>1)</sup> ἦν Αἰγυπτίοις ἀεὶ πρὸς Αἰθίοπας πλησιοχωροῦντας αὐτοῖς. Τῆς οὖν πληγῆς γενομένης καὶ ἀπολομένου τοῦ βασιλέως, ἀπολομένων δὲ τῶν ἀρχόντων, ἀπολομένου δὲ τοῦ στρατοῦ παντὸς, ἐπελθόντες οἱ Αἰθίοπες κάκιστα τὴν χώραν διέθηκαν. Ἐθηκας τοίνυν, φησὶν, αὐτὸν, ἵνα εἴπῃ τὸν Αἰγύπτιον, κατὰβρωμα τῶν Αἰθίοπων, οἱ τὴν χώραν ἐπελθόντες ἔρημον οὖσαν στρατοῦ τε καὶ βασιλέως, ἐνεμήθησαν καὶ κατέφαγον<sup>2)</sup>.

v. 15. **Σὺ διεῖρήξας πηγὰς καὶ χειμάρρους.**] *Θεοδώρου. Ὑδατά*<sup>3)</sup>, φησὶν, ἡμῖν κατὰ τὴν ἔρημον οὖσαν ἔδωκας. Τὸ δὲ χειμάρρους ἵνα εἴπῃ τὸ τῶν ὑδάτων αἰφνίδιον, ὅτι μὴ κατὰ συνήθειαν ῥέοντα ὑδατα διὰ μόνην τὴν αὐτῶν χρεῖαν ἐκδοθῆναι πεποίηκε. Τοιοῦτοι γὰρ οἱ χειμάρροι, οὐ κατὰ συνήθειαν φερόμενοι, ἀλλ' αἰφνίδιον ἐπιρρέοντες. — v. 15 b. *Θεοδώρου. Τὰ μὲν*<sup>4)</sup> δέδωκας ὑδατα παρὰ συνήθειαν, τὰ δὲ ἐπέσχες παρὰ τὴν φύσιν, οἷον δὴ τοῦ Ἰορδάνου. ἡ μὲν οὖν δευτέρα τῶν βασιλείων<sup>5)</sup> μέμνηται

<sup>1)</sup> Cord. II 536.

<sup>2)</sup> Genau so N (und fast gleichlautend BH): *l'amâ 'asînâ dkušâjê bnai thumhon vbazuh. vkad (l. kad) hzau dâshât men palâhê. So auch Theodoret. — Athanasius (Cord. II 536) sagt: Λαοὺς δὲ ἐνταῦθα τὰς τῶν παρὰ Ἰνδοῖς θυνέων ἀγέλας φησὶν, αἱ καὶ τῶν Αἰγυπτίων κατήσθιον τὰ σκηνώματα [l. σώματα] ἐκρυφένθα ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἐν τῇ γῇ.*

<sup>3)</sup> Cord. II 537. Theodoret hat sich diese Erklärung wieder fast wörtlich angeeignet.

<sup>4)</sup> *ibid.*

<sup>5)</sup> Hier hat sich Theodor ein sonderbares *Quid pro quo* zu Schulden kommen lassen. LXX übersetzen v. 15 b **Σὺ ἐξήραναις ποταμοὺς Ἡθάμ** (**חַי' עַל'**). Damit combinirt Theodor 2 Sam. 8, 9 f., wo erzählt wird, der König [Thoi] von Hamath (LXX *Ἡμὰθ*) habe, in Folge des Sieges Davids über Hadadezer, seinen Sohn Joram (LXX *Ἰεδδουραμ*, al. *Ἰεδδουραν*) mit Geschenken zu David geschickt. Durch das Land dieses Königs, meint nun Theodor, sei der Jordan geflossen, und nach diesem Lande sei der Jordan im Psalm benannt. Dabei übersieht er aber, daß seine ganze Combination sich auf einen einfachen Schreib-

τοι βασιλέως Ἡθαμ, Ἰέδδουρον τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πρὸς τὸν  
 Δαβὶδ μετὰ πολλῶν ἀποστείλαντος<sup>1)</sup> δώρων, ὑπὲρ ὧν τὸν  
 Ἀδραζάρ ἐτιμωρήσατο, σφόδρα πρὸς αὐτὸν πολεμίως δια-  
 κείμενον. Συμβαίνει δέ που καὶ δι' ἐκείνων, ὥς εἰκὸς,  
 φέρεσθαι τὸ ὕδωρ τοῦ Ἰορδάνου· ὅθεν ἀπὸ τοῦ μερικοῦ  
 ποταμοῦ Ἡθαμ τὸν Ἰορδάνην ὠνόμασεν ὁ προφήτης. Οὐκ  
 εὐδηλον μέντοι νῦν ἡμῖν, οὐδὲ σαφές τοῦτο καθέστηκεν  
 ἀκριβῶς, τίς ἄρα ὁ Ἡθαμ τόπος ἢ χώρα, ἀπὸ τῆς ἐγγενο-  
 μένης ταῖς ὀνομασίαις τῶν τε τόπων καὶ τῶν πόλεων  
 ἐναλλαγῆς, ἣν μάλιστα πολλὴν καὶ διάφορον προβαίνων  
 ὁ χρόνος εἰργάσατο.

v. 18. Θεοδώρου. Ἐπειδὴ<sup>2)</sup> εἶπεν ἄνω, ἕως πότε  
 ὁ θεὸς ὀνειδίει ὁ ἐχθρὸς, παροξυνεῖ ὁ ὑπερνατίος τὸ  
 ὄνομά σου εἰς τέλος; καλῶς ἐνταῦθα, μνησθῆτι ταύτης,  
 τουτέστι τῆς συναγωγῆς, ὑπὲρ ἧς τοσαῦτα ἐποίησας, ὑπὲρ  
 ἧς τοσαῦτα εἰργάσω. Ἀπόβλεπον πρὸς τοὺς ἐχθροὺς  
 ὀνειδίζοντας καὶ ὀργῆς ἄξια φθεγγομένους, ὥς οὐ γενομέ-  
 νων ποτὲ τοιούτων. Καὶ ἀπόδειξιν τούτου τιθέμενος τὰ  
 νῦν κατέχοντα κακὰ καὶ δειξὼν, φησιν, ὅτι γέγονε διὸ  
 νῦν ἐπαμύνεις.

v. 19. Θεοδώρου. Θηρία<sup>3)</sup> διὰ τὴν ὁμότητα τοὺς  
 πολεμίους εἰπὼν, πένητας καλεῖ τοὺς τῷ φρονήματι ταπει-  
 νοῖς. Μακάριοι γὰρ οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν  
 ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν<sup>4)</sup>.

Auf die Zeit der syrischen Verfolgung hat unsern  
 Psalm aufser Theodor auch das Targum bezogen, welches  
 נב v. 22 wiedergiebt durch נשט נכל = Ἀντίοχος  
 Ἐπιμανής.

fehler in seinem Exemplar des 2. Samuelisbuches (Ἡθαμ statt Ἡμαθ)  
 stützt. Theodor hat daher sehr gut gethan, am Schlusse seiner Aus-  
 führung die vorsichtige Restriction zu geben.

<sup>1)</sup> Cord. ἀποστείλαντες.

<sup>2)</sup> Cord. II 539.

<sup>3)</sup> ibid. — LXX lasen תניח.

<sup>4)</sup> Matth. 5, 3.

79<sup>1)</sup>.

Diesen Psalm haben unter den Alten aufser Theodor auf die makkabäische Zeit gedeutet : Theodoret, Athanasius<sup>2)</sup>, R. Obadja Gaon<sup>3)</sup>, ein Arabs<sup>4)</sup>, und beziehungsweise der Herakleot<sup>5)</sup> und Apollinarius<sup>6)</sup>. N<sup>7)</sup> und BH überschreiben : „Auf die Makkabäer, welche klagend die Leiden vortragen, von denen sie betroffen wurden, und Gott um Hülfe bitten.“ Theodor's ausführliche *ὑπόθεσις* lautet<sup>8)</sup> : Θεοδώρου. Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανῆς μάλιστα πάντων πλείστα διέθηκε κακὰ τὴν Ἱερουσαλήμ, πολλοὺς μὲν ἀνελὼν καὶ κατασφάζας τῶν Ἰουδαίων, μολύνας δὲ καὶ τοῦ θεοῦ τὸν ναόν. ναὸν γὰρ αὐτὸν πεποιηκὼς τοῦ Διὸς, καὶ βωμὸν ἀνέστησεν ἐπὶ τῷ Διὸς ὀνόματι, καὶ θυσίας ἐπετέλει. Ἐντεῦθεν οἱ μὲν συνέπραττον τῶν Ἰουδαίων· οἱ δὲ ἀναγκαζόμενοι θύειν, καὶ μὴ βουλόμενοι, ἀπώλλυντο, ἀδίκως καὶ παρανόμως σφαττόμενοι, ἀναιρούμενοι, διαφόροις ἀπολλύμενοι θανάτοις· ὥς πολὺ μὲν ἀνθρώπειον αἷμα περὶ τὸν ναὸν ἐκχεῖσθαι καὶ τὴν πόλιν, μένειν δὲ ἐπὶ πλείστον καὶ ἅταφα τῶν τελευτῶντων τὰ σώματα, καὶ τὰ μὲν ὑπὸ θηρίων, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ὀρνέων ὥς εἰκὸς ἀναλίσκεσθαι. γέγονε δὲ παρὰ πλῆσιον τούτοις καὶ ἐπὶ Δημητρίου τοῦ βασιλέως, καὶ τούτου μάρτυς ἀξιόπιστος ἡ Μακκαβαϊκὴ γραφὴ, μετὰ τὴν διήγησιν τῶν γεγονότων

<sup>1)</sup> Von ψ 75 an finden sich bei Migne überhaupt keine Fragmente Theodor's mehr.

<sup>2)</sup> Cord. II 659.

<sup>3)</sup> Bei J. Viccars, Decapla in Psalmos, Londini 1655.

<sup>4)</sup> Ibid. : „Josephus, qui scripsit historiam Macchabaeorum, et Hebraei tunc temporis, hunc psalmum intelligunt de miseriis Judaeorum sub Antiocho, quando Jerusalem erat combusta.“

<sup>5)</sup> Cord. II 656 bis.

<sup>6)</sup> ibid. 660. — Aufserdem nach Delitzsch, Psalmen 1867 : Cassiodor, Bruno und Notker.

<sup>7)</sup> Der syrische Text ZatW. 1885 S. 90. — Auch P ist wieder ein Excerpt aus Theodor (und Theodoret).

<sup>8)</sup> Cord. II 659.

αὐτῆς τοῦ ψαλμοῦ τῆς μαρτυρίας μεμνημένη, ὥς τότε λαβούσης τὴν ἔκβασιν. καὶ περὶ μὲν τοῦ Ἀντιόχου πολλὰ διηγησαμένη ἕτερα, φησὶν οὕτως <sup>1)</sup>). Καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος σου, καὶ ἐμόλυναν τὸ ἁγίασμα. Περὶ δὲ τῶν κατὰ Δημήτριον εἰπὼν, ὅπως Βακχίδην ἀπέστειλεν ὁ βασιλεὺς ἅμα Ἀλκίμῳ τινὶ τῶν Ἰουδαίων, ἐπὶ τῷ παραδοῦναι αὐτῷ <sup>2)</sup> τὴν ἀρχὴν τοῦ ἔθνους, κατασφάζαι δὲ τοὺς τοῦ Ματταθία υἱοὺς· ὅπως δὲ μετὰ δόλου προσενεχθέντες τοὺς τοῦ λαοῦ πολλοὺς ἀνείλον, ὕστερόν φησι <sup>3)</sup>). Καὶ συνέλαβεν ἐξ αὐτῶν ἐξήκοντα ἄνδρας καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ, κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε· τὰς σάρκας τῶν ὁσίων σου καὶ τὰ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεεν κύκλῳ Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἦν ὁ θάπτων. Ταῦτα οὖν ὁ μακάριος Δαβὶδ ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων φησὶν, οἱ τὸν ὑπὲρ πάντων πόλεμον πρὸς τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς ἀνεδέξαντο, Ματταθία μὲν ἀρξαμένου, διαδεξαμένου δὲ παρ' ἐκείνου τὸν πόλεμον τοῦ υἱοῦ. Εἰκότως οὖν ἐκείνοις καὶ ἀρμόσει τὸ ἀθνυεῖν τε ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις καὶ λέγειν αὐτὰ πρὸς τὸν θεὸν, αἰτοῦντας τυχεῖν τῆς παρ' αὐτοῦ βοηθείας· ὃ ἐκ τῆς ὑπὲρ τοῦ νόμου προθυμίας καὶ τὸ δικαίως αἰτεῖν ἐκέκτηντο.

v. 1. Ὁ θεὸς, ἦλθουσιν ἔθνη.] Θεοδώρου. Ἐπειδὴ <sup>4)</sup> κληρονομία καὶ κτῆσις ἰδία τοῦ θεοῦ ἐλέγετο ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας, καὶ μάλιστα Ἱερουσαλὴμ, ὥς καὶ τὸν ναὸν ἐκλεξαμένου καὶ τὸν τόπον ἐκείνον, εἰς τὸ ἐν αὐτῷ ὥς ἐν ἰδίῳ τοὺς αὐτῷ προσήκοντας οἰκεῖν· Ἰδού, φησι, τῶν σῶν ἐκράτησαν ἄλλοι, καὶ τὰ σὰ ὑπὸ ἄλλων κατέχεται· καὶ οὐ κατέσχον ἀπλῶς, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐμόλυνον ἐκεῖνον τὸν ναὸν τὸν τῇ θρησκείᾳ ἀφωρισμένον <sup>5)</sup>).

<sup>1)</sup> 1 Makk. 1, 37.

<sup>2)</sup> Cord. αὐτὴν.

<sup>3)</sup> 1 Makk. 7, 16.

<sup>4)</sup> Cord. II 660.

<sup>5)</sup> Cord. ἀφωρισμένων. BH fügt hinzu: „durch den Altar des Zeus.“

v. 1b. Θεοδώρου. Ἐν <sup>1)</sup> τοσαύτῃ κατέστησαν ἐρημία <sup>2)</sup> τὴν πόλιν, οὕτω πανταχόθεν τὰς οἰκήσεις καταρῥίψαντες, ὥς μηδὲν ἀφεστάναι ἐκείνης τῆς πρὸς βραχὺ γιγνομένης ἐπὶ τῇ τῶν ὀπωρῶν φυλακῇ. v. 2. Ἐτι καὶ τὰ νεκρὰ σώματα ἄταφα καταλιμπάνοντες, παρεσκέυαζον ὑπὸ ὀρνέων τε καὶ θηρίων καταναλίσκεσθαι <sup>3)</sup>. Ἐν γάρ ἐστι κατὰ τὸ σύνηθες αὐτῷ δοκοῦν, μὴ διαιρεῖσθαι τὰ ἐκλεκτὰ τῶν μολυσμένων, καὶ τὰς θνησιμαίας σάρκας τῶν δούλων σου βρώματα τοῖς πετεινοῖς προκειῖσθαι καὶ τοῖς θηρίοις τῆς γῆς. Ἐπεσημηνάμεθα δὲ καὶ ἐν τῷ νς' ψαλμῷ, ὅτι ἰδίωμα τοῦτο παρὰ τῷ μακαρίῳ Δαβὶδ συνεχῶς εὐρισκόμενον.

v. 3. Ἐξέχεαν τὸ αἷμα αὐτῶν.] Θεοδώρου. Σφόδρα <sup>4)</sup> αὐτὸ ἐμφαντικῶς εἶπε. τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ φόνος, ὥστε αἷμα δίκην ἵδατος φέρεσθαι περὶ τὴν πόλιν κενουμένην, οὐδὲ ταφῆς ἀξιουμένων τῶν τελευτώντων. Καλῶς δὲ τὸ, οὐκ ἦν ὁ θάπτων, ἐπήγαγε. οὕτω γάρ, φησιν, ἀναιδῶς ἀναιροῦντες, οὐδὲ ἐκ τούτων κόρον ἔλαβον, ἀλλ' ἔτι καὶ μετὰ τοσοῦτον φόνον καὶ τοσαύτην ὀργὴν καὶ τὸν θάνατον τῶν ἀπολλυμένων περὶ τοὺς ἀποθανόντας τὴν ὀργὴν ἐπιδεικνύμενοι ταφῆς αὐτοὺς οὐκ ἠξίου.

v. 4. Ἐγενήθημεν ὄνειδος τοῖς γείτοσιν.] Θεοδώρου. Τότε <sup>5)</sup> οὖν ἡμᾶς οἱ περιοικοῦντες ἐχλεύαζον, ὀνειδίζοντες, ὥς οὐδὲν ὄφελος δεξαμένους ἀπὸ τῆς περὶ σὲ διαθέσεως <sup>6)</sup>. Πολλαχοῦ δὲ ἐν τοῖς ψαλμοῖς τῶν Μακκαβαίων μέμνηται τῶν γειτόνων, ὥς ὀνειδίζόντων εἰκότως, ἐπειδὴ πολλοὺς παρ' αὐτῶν ὑπέμειναν πολέμους.

<sup>1)</sup> Cord. *ibid.*

<sup>2)</sup> Cord. *ἡρεμία*.

<sup>3)</sup> Nach N und BH sind עבדִּיך Eleazar [N falsch Elišá] und die sieben Söhne der Schamoni (Σαλομονή), 2 Makk. 6. 7. Nach N ירדִּיך „die 80 (60 ?) Männer, welche sie umbrachten.“ 1 Makk. 7, 16.

<sup>4)</sup> Cord. II 661.

<sup>5)</sup> Cord. II 661 f. Die Nachbarn sind nach N und BH die Edomiter.

<sup>6)</sup> Die wörtliche Uebersetzung hiervon bei N : 'ajk dlá iratnan medem men baitājutāk [l. baitājutan] dalvātāk.



v. 8. *Μὴ μνησθῆς ἡμῶν ἀνομιῶν ἀρχαίων.* | Θεοδώρου. "Ανωθέν <sup>1)</sup>, φησι, καὶ ἐξ ἀρχῆς πολλὰ παρ' ἡμῶν ἔπταισται <sup>2)</sup> καὶ ἡγνωμόνηται εἰς σέ <sup>3)</sup>. μὴ δὲ πάντων ἐκείνων νῦν λάβῃς μνήμην· πρὸς γὰρ σύγκρισιν ἐκείνων καὶ μικρὰ ἅπερ ἐπάθομεν. . . . Θεοδώρου. Ὅξεϊαν <sup>4)</sup> δὲ μᾶλλον χάρισαι τὴν σὴν φιλανθρωπίαν καὶ προκαταλαβοῦ ἡμᾶς ἐν πολλῇ πτωχείᾳ καταστάντας καὶ ὀλίγους γενομένους καὶ μικροῦ πάντη καταναλωθῆναι κινδυνεύοντας. καλῶς δὲ τὸ, προκαταλαβέτωσαν, ὥς ἐγγὺς ὄντων τοῦ παντελῶς ἀπολέσθαι καὶ οὐδὲ δυναμένων λοιπὸν ἀνακληθῆναι κατ' αὐτῶν, εἰ νῦν ἐπέρθεσιν λάβοιεν.

v. 9. Θεοδώρου. Καὶ <sup>5)</sup> εἰ μὴ δι' ἡμᾶς (οὐκ ἄξιοι γὰρ) διὰ τοῦν σαντὸν ἀπάλλαξον, καὶ ὅτι πάντες ἐπὶ τῷ παραδόξῳ θαυμάζοντες, μετὰ πολλῆς σου τῆς δόξης μνημονεύσουσι· καὶ ὑπὲρ τοῦ σε παρὰ πᾶσιν ὀνομάζεσθαι θαυμαζόμενον, μᾶλλον ἐλοῦ περιδεῖν ἡμῶν τὰ πταίσματα . . . . Θεοδώρου. Διὰ <sup>6)</sup> πολλῶν δὲ ἔδειξεν ὅτι δικαίως τῆς παρ' αὐτοῦ βοηθείας τυχεῖν ὀφείλουσι. πρῶτον, ὅτι ἡ αὐτοῦ κτῆσις παρὰ τῶν ἐχθρῶν κατέχεται· εἶτα ὅτι ὁ ναὸς μεμόλυνται· πρὸς τοῦτοις, ὅτι πολὺς φόρος αὐτῶν ἐγένετο· ὅτι ὀνειδίζουσιν οἱ ἐχθροί· ὅτι δικαιότερον ἂν εἴη εἰ ἐχθροὶ τιμωρηθείεν, μάλιστα οὐ γνωρίζοντες τὸν θεόν· ὅτι καὶ πρὸς δόξαν αὐτοῦ συμβάλλεται τὸ πρᾶγμα· ὅτι εἰ μὴ βοηθήσεις, πολλὴ παρὰ τῶν ἐχθρῶν ἐπακολούθησιν ἢ χλεύῃ.

v. 11. Zu רִצָּן bemerkt N : 'aman d'asir vahbiš b'oreš-lem; zu הַמִּתְּנָה : dmen 'idai 'antjākos. — v. 12. Die Nachbarn sind nach N wieder die Edomiter; zu רִצָּן bemerkt

<sup>1)</sup> Cord. II 662.

<sup>2)</sup> Cord. ἔπταισται.

<sup>3)</sup> N und BH nennen das goldene Kalb. Vgl. dazu den Herakleot, Cord. II 657 : λέγει δὲ τὰς παλαιὰς τοῦ λαοῦ εἰδωλολατρίας κτέ.

<sup>4)</sup> ibid.

<sup>5)</sup> ibid. 663.

<sup>6)</sup> ibid.

derselbe, und fast gleichlautend BH : 'ajk mân dlâ mâçê 'ant lam'adârutân. Damit stimmt genau überein P <sup>1)</sup> : ὠνείδισάν σε οἱ περίοικοι ἡμῶν, ὡς οὐδὲν οὔτε δυνάμενον οὔτε βοηθήσαντα ἡμῖν.

v. 13. Θεοδώρου. . . . Ἐξομολογησόμεθα <sup>2)</sup> σοι διὰ βίου.] ὁ γὰρ αἰὼν ἢ τὸν παρόντα βίον ἢ συνήθως μετ' αὐτοῦ δηλοῖ καὶ τὸν μέλλοντα. Γενεὰ δὲ καὶ γενεὰ διαδοχὰς ἀνθρώπων σημαίνει πλείονας . . .

## 80.

Theodor's griechische Inhaltsangabe zu diesem Psalm und N's kurzen Auszug daraus s. ZatW. 1885 S. 90 f. <sup>3)</sup>. Noch etwas mehr gekürzt hat BH. P bemerkt, nachdem er den Psalm zunächst (nach Theodoret) auf die babylonische Gefangenschaft gedeutet hat : *Τινὲς* <sup>4)</sup> δὲ καὶ τοῦτον εἰς τοὺς Μακκαβαίους ἀναφέρουσι, δεομένων ἀπαλλαγῆναι τῶν κατεχόντων συμφορῶν. Natürlich ist Theodor damit gemeint. Auch der Herakleot kennt diese Deutung (Cord. II 671. 673), entscheidet sich aber schließlic für Theodoret.

v. 2. Θεοδώρου. Ἰσραὴλ <sup>5)</sup> καὶ Ἰωσήφ τὸν αὐτὸν λέγει, παρ' ἐνὸς καὶ αὐτοῦ κατὰ τὸ εἰωθὸς τὸ ἔθνος καλῶν. Σὺ, φησιν, ὁ καθάπερ ποιμὴν ἡμᾶς ἐξήγαγες ἐξ Αἰγύπτου καὶ δι' ἐρήμον τῇ σῇ κηδεμονίᾳ ἤγαγες, παντοδαπῶν αὐτοῖς ἀγαθῶν ἀξιόμενος, τὰ ὅμοια καὶ νῦν ποιήσον περὶ ἡμῖν.

v. 3. Θεοδώρου. Ὡς <sup>6)</sup> ἂν εἴπῃ συλλήβδην τοῦ παν-

<sup>1)</sup> Cord. II 656.

<sup>2)</sup> *ibid.* 664. Von dem bei Cord. abgedruckten Fragment gehört nur der mittlere Theil Theodor an, die mystische Auslegung am Schluss Didymus, demselben vielleicht die ersten Worte.

<sup>3)</sup> Eine Fortsetzung der Inhaltsangabe unter Theodor's Namen bei Cord. II 675 (*Δηλοῖ δὲ κατέ*) gehört Theodoret an.

<sup>4)</sup> Cord. II 667.

<sup>5)</sup> *ibid.* 676.

<sup>6)</sup> Cord. II 676.

τοὺς γένους· ἐμφάνηθι γοῦν, φησιν, ἐναντίον ἡμῶν, τουτέστι, πρὸς ἡμῶν. Σὺ καθηγοῦ ἐν πολέμοις καὶ εἰς φυγὴν τρέπε τοὺς ἐναντίους. καὶ γὰρ εἰώθασιν οἱ εὐδόκιμοι τῶν στρατηγῶν προηγεῖσθαι καὶ προκινδυνεύειν τῶν ἄλλων.

v. 6. Θεοδώρου. Καὶ <sup>1)</sup> τὸ ποτὸν δὲ πολλάκις τοῖς δάκρυσιν πληροῦμεν, οὕτως οὐδένα καιρὸν ἑαυτοὺς ἀνεῖναι δυνάμεθα. τὸ οὖν, ἐν μέτρῳ, τουτέστι πληρῆς. οὕτω, φησὶ, πληροῦμεν δακρύων τὸ ποτὸν, ὥςπερ οἱ μέτρον τι διδόντες καὶ πληροῦντες αὐτὸ πάντως διὰ τὴν τοῦ μέτρον συμπλήρωσιν. τί δὲ τούτων τὸ αἷτιον; v. 7.

v. 9. 10. Ἀμπελον ἐξ Αἰγύπτου μετήρας.] Θεοδώρου. (Ἡμεῖς <sup>2)</sup>), φησιν, ἐσμὲν ἐκεῖνοι, οὓς δίκην ἀμπέλου ἐν τῇ Αἰγύπτῳ διάγοντας ἐξέσπασάς <sup>3)</sup> τε καὶ μετήγαγες. ἀλλὰ καὶ οὐδὲν κώλυμα ἀφῆκας γενέσθαι, οὐδὲ συνεχώρησάς τινι τῇ παρόδῳ ἡμῶν ἐναντιωθῆναι, ἀνελὼν ἅπαντας, καὶ ὥςπερ ὁδὸν τινα ἐξομαλίσας, καὶ ἐξευμαρίσας <sup>4)</sup> ἡμῖν τὰ πράγματα· καὶ οὕτως ἡμᾶς κατὰ πάσης τῆς γῆς κατοικήσας· λέγει δὲ τῆς γῆς τῆς ἐπαγγελίας <sup>5)</sup>).

v. 12. Θεοδώρου. Ἐξετάθησαν <sup>6)</sup> γὰρ καὶ μέχρι τῆς θαλάσσης· ἦσαν γὰρ οἱ καὶ τὴν παραθαλάσσιαν οἰκοῦντες μέχρι ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου. Ἠβουλήθη δὲ εἰπεῖν, ὅτι εἰς πληθὺς ἐπέδωκαν, καὶ κατέσχον πᾶσαν τὴν γῆν, τὰ ὄρη, τὰ παραθαλάσσια, τοὺς ποταμούς, ὥστε ἁπάντων ἔχειν τὴν ἀπόλαυσιν, εἴ τέ τι ἀπὸ θαλάσσης καλὸν, εἴ τέ τι ἀπὸ ὀρέων εἴτε καὶ ἐτέρωθεν. Τῷ δὲ ὁμοιώματι μᾶλλον ἐλάμπρυνε τὸν λόγον, ἐν ἀμπέλου τάξει τὸν λαὸν εἰσαγα-

<sup>1)</sup> ibid. 677.

<sup>2)</sup> ibid.

<sup>3)</sup> Cord. ἐξήσπασας.

<sup>4)</sup> Cord. ἐξευμαρίσας.

<sup>5)</sup> Ein unter der Formel τοῦ αὐτοῦ sich hier anschließendes Fragment zu v. 11 bei Cord. II 678, in welchem der „Schatten“ des Weinstocks nach Hebr. 10, 1 auf den gesetzlichen Cultus gedeutet wird, der auf den beiden „Bergen“ Silo und Zion gepflegt wurde, kann schwerlich von Theodor stammen.

<sup>6)</sup> Cord. ibid.

γών, καὶ ἐκσπασθέντα ἐκ τῆς Αἰγύπτου, καὶ μετενεχθέντα εἰς τὴν Παλαιστίνην ἐκεῖ τε φυτευθέντα καὶ ἐκτείναντα ὥσπερ κλήματα τὸ πλῆθος, ἀψάμενον τῶν ὀρέων, ἀψάμενον τῆς θαλάσσης, κυκλώσαντα τὸν ποταμόν. διὰ πάντων μέντοι τὴν παλαιὰν εὐπραγίαν αὐτῶν ἐσήμανε.

v. 13. Θεοδώρου. Ἦρκεσεν <sup>1)</sup> αὐτῷ ἡ τῆς ἀμπέλου παραβολὴ καὶ εἰς ἀπόδειξιν τῆς παλαιᾶς εὐπραγίας καὶ εἰς παρὰστασιν τῆς νῦν συμφορᾶς. Ἀμπελος γὰρ οὐδὲ μιᾶς ἀσφαλείας ἡξισωμένη πρόκειται πᾶσι τοῖς παρερχομένοις εἰς λύμην, ἐκάστου διὰ τὸ ἐκ τοῦ καρποῦ ὀρέγεσθαι εὐκόλως ἐπεισιόντος, ὅταν μὴδὲν τὸ κωλύον ἦ. περιελὼν οὖν τὸν φραγμόν, φησι, τὸν ἡμέτερον (δηλαδὴ τὴν ἀσφάλειαν ἡμῶν καὶ τὴν παρὰ σου φυλακὴν) ἔδωκας ἡμᾶς τοῖς ἐναντίοις, ὥστε εὐχειρώτους εἶναι παντὶ τῷ βουλομένῳ, οὕτω πᾶσιν εὐάλωτοι καθεστήκαμεν.

v. 14. Der Eber aus dem Walde ist nach N und BH Antiochus; ebenso Theodor. Ἐλυμήνατο αὐτὴν ὥς ἐκ δρυμοῦ.] Θεοδώρου. Τὸν Ἀντίοχον <sup>2)</sup> λέγει, μάλιστα πάντων κακῶς αὐτοῖς χρησάμενον καὶ πολλὰ διαθέντα κατὰ τὴν πόλιν, τὴν χώραν, τὸ ἔθνος, τὸν ναόν, οὐδὲν εἶδος ἐλλειποῦτος πονηρίας. Ὅρα δὲ, ὅπως κατὰ αὐξήσιν παρέστησε τῶν κακῶν τὴν ἐπίτασιν. σφόδρα γὰρ ἀμπελον λυμαίνεται, καὶ κοινὸν εἶναι καὶ ἡμέτερον τὸν χοῖρον συμβαίνει· πλεὸν δὲ, ὅταν εἰ καὶ ἄγριος εἴη καὶ τῶν ἐν ὄρεσι διαιτωμένων· ἂν δὲ καὶ τῶν ἀγρίων μεμονωμένος <sup>3)</sup> καὶ πρὸς τοῖς ἄλλοις ἀγρίους τῶν χοίρων ἀκοινωνήτος, ἔτι χαλεπώτερον <sup>4)</sup> τὸ κακόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ἰσχυροὶ καὶ μάλιστα ἄγριοι, οἵοιπερ καὶ ἐπὶ τῶν λύκων· οἱ γὰρ μεμονωμένοι καὶ καθ' ἑαυτοὺς διάγοντες, μεῖζονα ἔτι τοῦ κακοῦ τὴν ἐπίτασιν φέρουσι. Τὸ γὰρ μονιὸς ἄγριος τοῦτο λέγει.

<sup>1)</sup> ibid.

<sup>2)</sup> ibid. 679.

<sup>3)</sup> LXX übersetzen יָחַד יָחַד mit μονιὸς ἄγριος.

<sup>4)</sup> Cord. χαλεπώτερον.

τουτέστιν, ὥςπερ ὅς ἄγριος μεμονωμένος καὶ πρὸς πάντας ἀκοινωνήτος, οὕτως ἡμᾶς κατενεμήσατο· καὶ γὰρ ἐκεῖνος οὐ τοῦ καρποῦ μόνον ἄπτεται, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς πολλάκις τοῖς φυτοῖς λυμαίνεται.

v. 15. Θεοδώρου. Σφόδρα <sup>1)</sup> ἐμπαθῶς αὐτὸ εἶπε καὶ ἔλεεινῶς· αὐτάρκως ἐν τοῖς ἄνω ἀποδειξάμενος αὐτῆς τὴν ἐρήμωσιν καὶ τῆς ἐρημώσεως τὴν ἐπίτασιν, ἐπὶ γὰρ καιρίως τὸ, ἐπίσκεψαι τὴν ἄμπελον ταύτην, δεικτικῶς ὁμοῦ καὶ ἐμπαθῶς. Σὺ τοίνυν, φησὶν, ὁ τῆς ἀμπέλου ταύτης γεωργός, βλέπε αὐτῆς τὴν ἐρήμωσιν καὶ τὴν διαφθοράν, ὡς οὐκ ἀρκοῦντος λόγου δεῖξαι τὴν ἐρήμωσιν, εἰ μὴ καὶ ὀφθείη. Οὐ μόνον γεωργοῦ ἀλλὰ καὶ ἱατροῦ χώραν τὸν θεὸν ἀναλαβεῖν ἐξήγησεν· ἱατροῦ γὰρ τὸ ἐπισκέψασθαι, ὅστις δι' ἑαυτοῦ ποιεῖται τὴν ἐπίσκεψιν. Οὐκοῦν ἐνδημῆσαι μὲν ὡς ἱατρὸν, ὡς γεωργὸν δὲ καταρτίσαι τὴν ἄμπελον βούλεται, ἀναιροῦντα τὸν νοητὸν σκόληκα, ἣ καὶ τὰ περιττὰ ἐκτέμνοντα κλήματα, μόνον δὲ καταλιμπάνοντα ἀφ' ὧν παρπὸν φέρειν δυνήσεται.

v. 16 b. Θεοδώρου. Ἀπὸ <sup>2)</sup> τοῦ παραδείγματος ἐπὶ τὸ πρόσωπον μετέβη. ἃ γὰρ αὐτῷ προσηύχοντα ὡς ἐπὶ παραδείγματος ἔλεγε περὶ τῆς ἀμπέλου, ταῦτα εἰς αὐτὸν πάλιν ἐπάγει καλῶς. ὥςπερ οὖν καὶ ἄνω εἰπὼν, ἐπὶ τὴν προσηύχην τοῦ δοῦλού σου, καὶ, ψωμιεῖς ἡμᾶς, μετίλθεν ἐπὶ τὸ παράδειγμα, ὡς περὶ ἀμπέλου λέγων καὶ τὰ ἀκόλουθα· οὕτως πάλιν ἀπὸ τοῦ παραδείγματος ἀνατρέχει υἱὸν ἀνθρώπου, ἵνα εἴπῃ ἡμᾶς, ἀπὸ τοῦ ἐνικοῦ τὸν λαὸν λέγων <sup>3)</sup>· ὡς ὅταν λέγῃ τὸ, κατεπάτησέ με ἄνθρωπος <sup>4)</sup>, οὐ περὶ ἐνὸς λέγει, ἀλλὰ περὶ πολλῶν. ἀποδέδωκε μέντοι αὐτῷ τὸ, ἐπίβλεπον, ἵνα ἡ καὶ ἐπίβλεπον ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν ἄμπελον ταύτην· ποίαν; σαφὲς αὐτὸ ἐπάγει· καὶ τὸν

<sup>1)</sup> Cord. II 680. — Ob die letzten Worte dieses Fragments (von ἀναιροῦντα an) wirklich von Theodor stammen, ist mir zweifelhaft.

<sup>2)</sup> ibid.

<sup>3)</sup> So auch N : lbarnāšā d'itauhj 'amāk; und BH : l'amā hānā.

<sup>4)</sup> ψ 55, 2 LXX.

νιὸν τοῦ ἀνθρώπου, ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ, τουτέστιν ἡμᾶς. πρόσχες ἡμῖν, φησιν, οὓς αὐτὸς συνεστήσω, καὶ ἰσχυροὺς τοῖς οἰκείοις πολλάκις ἀπέφηνας θαύμασι.

## 83.

Nach der bei Cord. II 716 unter Theodor's Namen angeführten Inhaltsangabe wäre dieser Psalm auf die Rückkehr aus dem Exil zu beziehen. Allein diese Inhaltsangabe trägt in der Catene mit Unrecht den Namen Theodor's; sie gehört Theodoret an. Von Theodor's Erklärung ist griechisch Nichts erhalten. N<sup>1)</sup> und BH beziehen den Psalm auf die makkabäische Zeit, und P bemerkt: Ἀμφιβάλλεται<sup>2)</sup> δὲ ὁ χρόνος· οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν Μακκαβαίων, οἱ δὲ μετὰ τὴν ἐπάνοδον λέγουσι τοῦτο γενέσθαι. Ebenso ein Diodor zugeschriebenes Fragment<sup>3)</sup>, welcher sich für die makkabäische Beziehung auf 1 Makk. 5, 1 f. beruft.

v. 6 wird von N und BH auf die Vernichtung des israelitischen Cultus bezogen. Dafs N und BH die Deutung Theodor's abspiegeln, ist nicht zweifelhaft<sup>4)</sup>.

## 108.

Von der Erklärung Theodor's zu diesem Psalm ist ein griechisches Fragment nicht erhalten. Nach N<sup>5)</sup>, womit BH übereinstimmt, ist er ein Siegeslied der Makkabäer. P bemerkt: Ἐχει<sup>6)</sup> δὲ συγγένειαν πρὸς τε τὸν νς' καὶ τὸν

<sup>1)</sup> S. ZatW. 1885 S. 98.

<sup>2)</sup> Cord. II 710.

<sup>3)</sup> ibid. 716.

<sup>4)</sup> Zu v. 9 bemerkt Theodoret (und der Herakleot): Ἀσσύριοι κατ' ἐκείνον οὐκ ἐβασίλευον τὸν καιρὸν· αἰνιττεται τοίνυν ὁ λόγος τοὺς Σαμαρείτας, ἀποίκους Ἀσσυρίων ὄντας μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν τῶν δέκα φυλῶν ἐν ταῖς ἐκείνων οἰκήσαντας πόλεσιν.

<sup>5)</sup> S. ZatW. 1885 S. 99.

<sup>6)</sup> Cord. III 199.

νθ' τοῦ μὲν γὰρ ἔχει τὰ πρῶτα, τοῦ δὲ τὰ τελευταῖα. ἀμφότεροι δὲ Μακκαβαῖκοί, οὗτος δὲ ἐπινίκιος μᾶλλον ἢ συμφορῶν διηγηματικός. — Zu v. 8 **הָיָה** ergänzen N und BH: „über die Macedonier.“ Alles Excerpt aus Theodor.

## 109.

Alle Kirchenväter außer Theodor haben diesen Psalm auf Christus, die Juden und Judas gedeutet<sup>1)</sup>. Von Theodor's Erklärung ist im Griechischen Nichts<sup>2)</sup> erhalten; dennoch lassen sich die Grundzüge seiner Auslegung mit Sicherheit reconstruieren. N<sup>3)</sup> und BH deuten den Psalm auf die Leiden der Makkabäer. Zu **הַפְלִחוּ** v. 7 ergänzen sie: **דַּעַל בּוֹטֵל נְמוּסֶיךָ מִצְלִי**. Zu v. 20 Ende ergänzt N: **qđām malkā hanfā**, und P<sup>4)</sup> umschreibt **Καὶ ὅσοι, φησὶ, διέβαλλόν με τῷ Ἀντιόχῳ**. v. 31 Ende **נַפְשִׁי נִפְשָׁם** erläutert BH: „d. i. der gottlose Antiochus“; N: Antiochus und Demetrius. — Theodor hat den Psalm, wie den 55., auf den Hohenpriester Onias bezogen, denn ohne Zweifel ist Theodor gemeint, wenn P<sup>5)</sup> sagt: **Ἐκ προσώπου εἰρησθαι τὸν ψαλμὸν τινες εἶπον τῶν ἐν τοῖς Μακκαβαίοις φιλαρέτων, φευγόντων καὶ ἐλαυνομένων, οἷον Ὀνίου καὶ τῶν λοιπῶν, οὓς τῆς ἱερωσύνης ἀπῆλασαν ἐτέροις ταύτην ἀπεμπολήσαντες**. Auf Grund hiervon kennzeichnen sich nun auch einige weitere kurze Umschreibungen bei P als Excerpte aus Theodor. Der Betende v. 4 ist der Hohepriester: **Ἐγὼ δὲ προσευχόμεν.] Ἀντὶ<sup>6)</sup> τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν**.

<sup>1)</sup> Vgl. statt aller Theodoret: **Τὸ σωτήριον πάθος καὶ τὴν Ἰουδαίων μανίαν καὶ τὴν Ἰουδα προδοσίαν οἷτος ὁ ψαλμὸς προθεσπίζει.**

<sup>2)</sup> Ein bei Cord. III 230 ihm zugeschriebenes Fragment gehört Theodoret an.

<sup>3)</sup> S. *ZatW.* I. I.

<sup>4)</sup> Cord. III 217.

<sup>5)</sup> *ibid.* 212.

<sup>6)</sup> Cord. III 214.

τοσαύτη δέ, φησιν, ἦν ἀπλότης ἐμοῦ περὶ αὐτοὺς, ὥστε ἐκείνων τοιαῦτα ἐπιτηδεδόντων, ἐμὲ ἐπὶ τῶν ἐναντίων καὶ προσεύχεσθαι περὶ αὐτῶν. δῆλον δέ ἐστιν ὃ λέγει, καὶ οὐ ψεύδεται. Ἀνάγκην γὰρ ὁ ἀρχιερεὺς ἔχει ὑπὲρ πάντων προσεύχεσθαι, καὶ μάλιστα τῶν οἰκείων.

v. 8. Γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι. καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος.] Καὶ<sup>1)</sup> ἐπειδὴ πᾶσαν ἁμαρτίαν, φησὶν, εἴλοντο διὰ τὸ ἐπιτυχεῖν τῆς ἀρχιερωσύνης, σύντεμε μάλιστα τὰς ἡμέρας αὐτῶν, ἵνα ζώντων καὶ ὁρώντων αὐτῶν τὴν ἀξίαν ἕτερος ἀφαρπάσῃ. Μετὰ δὲ τοῦτό, φησι, καὶ αὐτοὺς ἄνελε, ὥστε διαβῆναι τὴν συμφορὰν εἰς τοὺς ἐξ ἐκείνων. ἐπιφέρει γὰρ·

v. 9. Γενηθήτωσαν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ ὄρφανοὶ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ χήρα.] Ἀντὶ τοῦ, μετὰ δὲ τὸ ἀφαιρεθῆναι τὴν ἀξίαν τῆς ἀρχιερωσύνης, καὶ θανάτῳ παραδοθεῖεν κτέ.

v. 20. Τοῦτο τὸ ἔργον κτέ.] Ἀντὶ<sup>2)</sup> τοῦ, ταῦτα πάντα ὑπομείνειαν οἱ κακοποιήσαντές με καὶ ἐκβάλλοντες ἀπὸ προσώπου κυρίου, τουτέστι τῆς ἀρχιερωσύνης.

v. 23 b. Ἐξετινάχθην ὡσεὶ ἀκρίδες.] Τοσαύτη<sup>3)</sup> γὰρ με φυγὴ, φησιν, ἔλαβε τῶν ἐχθρῶν καταδιωκόντων, ὥστε πηδᾶν καὶ ἄλλεσθαι τόπον ἐκ τόπου διὰ τὴν ἔπειξιν, καὶ βαδίσειν σχολαίως μὴ δύνασθαι.

## 144.

Hupfeld giebt an <sup>4)</sup>, dieser Psalm sei von Theodoret und einem andern griechischen Schriftsteller auf die makkabäische Zeit gedeutet. Aber Theodoret, den Hupfeld nicht eingesehen haben kann, bezieht ihn vielmehr auf die Kämpfe nach der Rückkehr aus dem Exil. Der „andere griechische Schriftsteller“ ist zuerst von Agellius citirt.

<sup>1)</sup> ibid.

<sup>2)</sup> ibid. 216.

<sup>3)</sup> Cord. III 217.

<sup>4)</sup> Psalmen a. l.



Das bei Rosenmüller<sup>1)</sup> wieder abgedruckte Citat lautet: Ὡς ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων τοῦτον τὸν ψαλμὸν φθέγγεται ὁ μακάριος Δαβὶδ, νενικηκότων μὲν καὶ ἅπαξ καὶ δις καὶ πολλάκις τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς· αἰτούντων δὲ τὴν τελείαν ἀπαλλαγὴν. Dafs dies Theodor's Worte sind, ergibt sich aus N und BH, welche dem Psalm die Ueberschrift geben: „Dank der Makkabäer für ihren Sieg, den sie über ihre Feinde davon getragen hatten.“ Auch P<sup>2)</sup> kennt einen ἄλλος, der den Psalm auf die makkabäische Zeit gedeutet habe; und der Herakleot<sup>3)</sup> sagt: Ὁ μὲν (= Theodoret) εἰς Ζοροβάβελ τοῦτο εἶρηκεν ἀρμόζειν, ὁ δὲ (= Theodor) εἰς τοὺς Μακκαβαίους, εὐχαριστοῦντας ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τοῦ λαοῦ. Endlich basirt die anonyme Paraphrase des ganzen Psalms bei Cord. III 762—766 auf makkabäischer Deutung und wird daher als ein Excerpt aus Theodor zu betrachten sein. Ich führe hieraus noch die folgenden Stellen an.

v. 1 b. Ὁ διδάσκων τὰς χεῖράς μου εἰς παράταξιν, τοὺς δακτύλους μου εἰς πόλεμον.] Φαίνονται ἐμπειρία κεχηρμένοι πολεμικῇ πλείστη<sup>4)</sup> ἐπὶ τῇ νίκῃ τῶν Ἀντιόχου στρατηγῶν· ἀλλ' οὐχ ἑαυτοῖς ταύτην ἀνατιθέασιν, ἀλλὰ τῷ θεῷ, δεικνῦντες ὡς οὐδὲ ἐμπειρία ἐν πολέμοις ὠφελει μὴ τυχόντα τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς.

v. 2 Ende. Ὁ ὑποτάσσων τὸν λαόν μου ἐπ' ἐμέ. | Δικαίως εὐχαριστοῦσιν οἱ Μακκαβαῖοι ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τοῦ λαοῦ. Οὐδὲ γὰρ ἦν ὁ Μακκαβαῖος βασιλεὺς, ἵνα ἐκόντες αὐτῷ ὑποταγῶσι τῇ ἀνάγκῃ τῆς βασιλείας· ἀλλ' ἐπειδὴ συνεβούλευεν ἐκείνοις ὑπὲρ τοῦ νόμου πολεμεῖν, ἐπείθοντο δὲ οἱ μετ' αὐτοῦ, αἰσθόμενος ὡς οὐχ ἦν δυνάμεως ἀνθρωπίνης τοσοῦτους πείθειν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, τὴν αἰτίαν τῷ

<sup>1)</sup> Scholia in Psalmos a. 1.

<sup>2)</sup> Cord. III 761.

<sup>3)</sup> ibid. 766.

<sup>4)</sup> Cord. πλήσσει.

θεῶ ἀνατίθῃσιν. οὕτω γοῦν ἐντελίζων ἑαυτὸν οὕτω φησί·

v. 3. Κύριε τί ἐστὶν ἄνθρωπος κτέ.] Τί γάρ εἰμί, φησιν, ἐγὼ, ἢ τί ὁ πατήρ ὁ ἐμὸς, ὅτι τοσοῦτόν μοι δῆμον ὑποτάττετε, ὥστε ὑπακούειν μου ἐν τοῖς ἀναγκαίοις· οὕτω γὰρ πείθονται ὡσανεὶ τοῦ θεοῦ ἐπιθέντος τὰ προστάγματα.

v. 4. Ἄνθρωπος ματαιότητι ὁμοιωθή.] Καὶ καθόλου μὲν γάρ, φησι, πᾶς ἄνθρωπος οὐδέν ἐστι κτέ.

v. 8 a. Zu כַּשׁ bemerkt N : hanau dejn gudâfâ d'al 'alâhâ = „d. h. Lästereien gegen Gott.“ 8 b. P : οὐ γὰρ ἐγὼ αὐτοῖς ἐπῆλθον, ἀλλὰ ἐκεῖνοι ἐμοί, τοῦ ναοῦ με καὶ τῶν πατρίων ἐκβάλλειν σπουδάζοντες.

v. 10. Τῷ διδόντι τὴν σωτηρίαν τοῖς βασιλεῦσι· τῷ λυτρομένῳ Δαβὶδ τὸν δοῦλον αὐτοῦ ἐκ ῥομφαίας πονηρᾶς.] Ὑμνήσω σέ, φησι, δέσποτα, ὅτι πάλιν δι' ἡμῶν νικησάντων ἀνακτῆσεται τὰ πάτρια, καὶ μέλλομεν ἔχειν συνήθως βασιλέας τοὺς ἐκ τοῦ Δαβίδ <sup>1)</sup>. ἐν ἡμῖν γὰρ νικῶσιν ἀνακαινίζεται τοῦ Δαβίδ ἡ βασιλεία.

v. 11. Ῥῥσαί με καὶ ἐξελοῦ με ἐκ χειρὸς νείων ἀλλοτρίων.] Ἄ οὖν παρέσχες ἡδὴ, φησὶ, δέσποτα, βεβαίωσον εἰς τέλος, τελείαν ἡμῖν τὴν νίκην χαριζόμενος. ὅθεν καὶ διπλασιάζει τοὺς στίχους κτέ.

Kiel, den 8. April 1886.

<sup>1)</sup> Vgl. N und BH : Imalkâ dmen dâvid metjabal.

## Ueber den Werth der altäthiopischen Pentateuch- übersetzung für die Reconstruction der Septua- ginta.

Von S. Reckendorf.

---

Die altäthiopische Bibelübersetzung ist eine Tochter der alexandrinischen Uebersetzung und giebt als solche Veranlassung zu der Frage, in wie weit sie für die Reconstruction dieser Uebersetzung als Zeuge auftreten darf. Zum Verständniß dieses Problems ist es nöthig, unter Uebergang der älteren Geschichte der Septuaginta-forschung den jetzigen Stand der Untersuchungen auf diesem Gebiete klarzulegen.

Es geht gegenwärtig eine neue Strömung durch die Septuaginta-forschung; man ist bestrebt die Grundlage für die Benutzung der Septuaginta zu sichern und allmählich den originalen Text zu beschaffen, während man früher mit „der“ Septuaginta, als etwas gegebenem, operirte, ohne Rücksicht darauf, daß unter den Handschriften eine heillose Verwirrung herrscht, die doch vor allen Dingen das Classificiren der Zeugen nöthig gemacht hätte. Selten schlug man aus den vom Vaticanus B (Holmes II) abweichenden Handschriften Kapital für die Textgestaltung, systematisch nie, B war die Septuaginta schlechweg. Erwägt man aber, wie groß die Verderbnis der Lesarten ist (ein Blick auch nur auf *einen* Vers bei Holmes überzeugt davon), und wie groß die Möglichkeit ist, daß auch durch wenig Handschriften vertretene Lesarten das Ursprünglichere geben, so wird man es als eine Wohlthat betrachten, daß der alte Bann gebrochen wurde, und die Forschung vor die Aufgabe trat, das handschriftliche Material nach Gruppen zu ordnen und auch die Aussagen

scheinbar unwichtiger Zeugen wenigstens nicht mit Still-schweigen zu übergehen.

Das Hauptverdienst hat sich in dieser Richtung De Lagarde erworben; er war es, der am entschiedensten auf die bekannten, früher aber nie gewürdigten Stellen bei Hieronymus <sup>1)</sup> hinwies, die besagen, daß zu des Hieronymus Zeiten eine scharfe Sonderung der Septuagintarecensionen bekannt war, der Art, daß im Süden, von Alexandria ausgehend, die Recension des Hesychius; im Norden, von Konstantinopel und Antiochia ausgehend, die Lucians; in der Mitte zwischen beiden, in Palästina, die hexaplarische des Origenes maßgebend war. Damit sind vorerst einige Mittel für die Construction eines gereinigteren Septuagintatextes gegeben: es handelt sich darum, diese drei großen Recensionen in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, indem man sie von dem Beiwerk, das sich im Lauf der Zeit an sie angesetzt hat, reinigt. Ist dies gelungen, so darf man nicht erstaunt sein, drei Zeugen vor sich zu sehen, die in ihren Aussagen erst recht auseinandergehen, da in den Handschriften alles durcheinander geflossen ist, Verbindungsfäden von einer Recension zur andern laufen, die ursprünglich nicht da waren und ein Bild engerer Verwandtschaft darstellen, als richtig ist. Aber selbst wenn Hesychius, Origenes und Lucianus herausgeschält sind, haben wir noch keinen richtigen Septuagintatext; denn wenn man es an drei Brennpunkten theologischer Arbeit für nöthig erachtete, dem Publikum eine officiële Redaction des Bibeltextes zu bieten, und diese Redactionen selbst stark von einander abwichen (wie man zum Theil schon jetzt sehen kann), so muß ein Zustand unter den

---

<sup>1)</sup> IX, 1405 in der praefatio in paralip. ad chrom; II, 522 gegen Rufin cap. 2, 27; I, 635 epistula ad Sunniam et Fretelam; die Stellen finden sich noch einmal kurz zusammengefaßt in der praefatio zu De Lagarde's Lucianausgabe S. XIII.

Texten geherrscht haben, der dem heutigen ähnlich sah, und da jedenfalls von den Redactoren nicht mit der nöthigen philologischen Systematik vorgegangen wurde, auch so manches eine tendentiöse Gestalt erhielt, so ergeben Hesych, Origenes und Lucian ebenfalls nicht absolut zuverlässige Aussagen, und es beginnt bei diesem Halteplatz noch einmal ein dornenvoller Weg.

Um nun mit Lucianus martyr zu beginnen, so hat zu seiner vollen Wiederherstellung De Lagarde den Anfang gemacht durch sein Göttingen 1883 erschienenes Werk „*librorum verteris testamenti canonicorum pars prior graece*.“ Schon Field hob den lucianischen Charakter der vier holmesischen Handschriften 19. 82. 93. 108 in der Vorrede zu seiner Hexaplaausgabe hervor. Chrysostomus und Theodoret, von denen sich voraussetzen liefs, dafs sie auf Grundlage des antiochenischen Textes arbeiteten, stimmen, wie Field fand, mit den genannten Handschriften<sup>1)</sup>, was sich auch in Bezug auf die Eintheilung der Königsbücher ergab. De Lagarde nahm noch die codices 118 und 44 hinzu, aber es zeigt sich hier recht deutlich, dafs die Angaben bei Holmes dringend eine Controle erheischen, wie sie De Lagarde durch eigne Vergleichung der wichtigeren Handschriften geübt hat. In vielen Punkten ist De Lagarde's Text aus Holmes allein gar nicht zu verstehen, öfters steht er in Widerspruch mit sämtlichen Lucianhandschriften bei Holmes, an andern Orten schweigt Holmes, während Lagarde seinem Texte eine selbständige Gestalt giebt. Es mahnt dies zur Vorsicht bei der Benutzung der holmesischen Varianten; aus vereinzelt Fällen darf nicht auf Verwandtschaft von Handschriften geschlossen werden<sup>2)</sup>. Man wird auf alle Fälle gut thun, dem Texte De

<sup>1)</sup> Reichliches Material für die Verwandtschaft des dem Chrysostomus vorliegenden Textes mit dem lucianischen bei De Lagarde in der praefatio und früher schon bei Field.

<sup>2)</sup> Man kann bei Holmes öfters die Beobachtung machen, dafs ein

Lagarde's zu vertrauen. Die Art, wie er seine Handschriften benutzt, läßt sich freilich nur beim Estherbuche und für die Genesis zum Theil in De Lagarde's „Genesis graece“ erkennen. Die übrigen Bücher geben keinen kritischen Apparat<sup>1)</sup>. — Ein weiteres Hilfsmittel zur Er-

und derselben Handschrift für die nämliche Stelle verschiedene Lesarten zugetheilt werden. Es verdient auch beachtet zu werden, daß Field bei Benutzung der in Oxford noch erhaltenen handschriftlichen Collationen des holmesischen Werkes sah, wie häufig im Drucke recht bedeutsame Varianten verschwiegen waren. — Die Collation des cod. chis. bei Holmes (von wo sie auch Tischendorf benutzte) hat sich als ungenügend erwiesen. Theol. Lit. Zeitung 1877, S. 566.

<sup>1)</sup> Ein paar Stichproben mögen erweisen, wie mangelhaft die Arbeit der Oxforder Ausgabe ist. Exod. 1, 13 schreibt De Lagarde τῶν νιῶν, während bei Holmes sämmtliche Zeugen τοὺς νιούς haben. Exod. 2, 1 ἦν δέ τις ἐκ φυλῆς Λευι wie 52 (nicht lucianisch), alle anderen ἐκ τῆς φυλῆς. Genes. 10, 2 bei De Lag.: Ἰωνναν. So hat keine einzige Handschrift. Lucianhandschriften werden zu dem Worte nicht angeführt, die Complutensis hat Ἰωιναν, in v. 4 allerdings Ἰωνναν, aber auch dort wird kein anderer Lucianzeuge angeführt. 1 Chron. 1, 5 giebt De Lag. mit 19. 108, ebenso im Vers 7 mit 93. 108, Ἰωανναν (Compl.: Ἰαναν, also genau Ἰῶ). — Genes. 10, 2 De Lag.: Θειρας statt Θειρας. Bei H hat keine Lucianhandschrift so. 1 Chron. 1, 9 liest De Lagarde mit 19. 93. Compl.: Θειρας. Ebenso in seiner Genesis graece. Gen. 10, 7 Σεβεκαθα, so bei H fünf Handschriften, wovon aber keine lucianisch, 82. 108 haben mit vielen andern Σαβακαθα, dieselbe Handschrift 82 soll aber auch Σεβακαθα haben! 1 Chron. 1, 9 dagegen liest wenigstens 93 Σεβεκαθα, während 108. Compl. Σεβακαθα bieten. — Gen. 10, 11 statt Χαλαχ: Χαλαχ. So Compl., über die Handschriften Stillschweigen bei H, was doch nur so gedeutet werden kann, daß sie Χαλαχ lesen. — Am sprechendsten aber ist ein Vergleich der Stellen in der praefatio zu De Lagarde's Ausgabe S. VII ff. mit dem, was H hat. Man betrachte nur 1 Kön. 1, 13 καὶ εἰσήκουσεν αὐτῆς ὁ κύριος fehlt bei Holmes Handschrift 93. Zu 1, 15 fehlt 118, dieselbe Handschrift fehlt zu Stellen aus den Versen 16, 17 (zweimal), 18, cap. 2, 10 (zweimal), 12, 20, 24, 25 u. s. w. Ferner fehlen cap. 1, 16: 108; 1, 17: 19; 2, 12: 19, 108; 2, 24 hat H ποιεῖτε statt ποιῆτε und 19 fehlt. Ueberhaupt ist in Versen wie der letztgenannte, in denen die Handschriften durch Umstellungen von einander abweichen, die Darstellung bei H. dunkel, die Angaben widersprechen sich, einen sicheren Text kann man sich aus dem bei H.

langung des Luciantextes gewähren die Ulfilasfragmente, zum Theil von De Lagarde in der praefatio geprüft (S. XIV). Eine Specialuntersuchung von Ohrloff „Die Bruchstücke vom alten Testament der gothischen Bibelübersetzung kritisch geprüft“ hat die Wichtigkeit des Ulfilas deutlich gezeigt. Das Stück aus Nehemia stimmt mit dem Texte, wie ihn Holmes 108 bietet, das Stück aus Esra aber weniger genau mit dem Text von 19. 93. 108. Da der Uebersetzer für alle Stücke derselbe ist, so kann dieser Umstand nicht in verschiedener Uebersetzungsmanier seine Ursache haben, sondern das Esrastück geht auf eine verloren gegangene Lucianhandschrift zurück, die den uns erhaltenen anzureihen ist. — De Lagarde weist auch auf die altslavische Uebersetzung als Lucianzeuge hin; wir werden dieser Uebersetzung noch öfter begegnen und uns die Frage vorlegen müssen, ob sie wirklich lucianisch ist<sup>1)</sup>.

Mit Hülfe der lucianischen Recension kommen wir bis in den Anfang des vierten oder den Ausgang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts zurück. Mehr als ein halbes Jahrtausend war seit der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung verflossen, und der Text muß in dieser Zeit mannigfache Schicksale erlitten haben. Lucian selbst hat andere Uebersetzungen in sein Werk hineingearbeitet<sup>2)</sup> und da er fast ein Jahrhundert nach Origenes lebte (er starb 312), so wird schon durch diese Thatsache nahe gelegt, daß er die

---

stehenden oft nicht machen. Eine Vergleichung der dem Estherbuche beigegebenen Varianten ergibt dieselben Resultate. Das hier Angeführte wird genügen.

<sup>1)</sup> Neues Material hat, ohne es zu wissen, Ziegler beigebracht. S. Kautzsch in Theol. Lit. Zeitung 1884, S. 61.

<sup>2)</sup> Das Genauere bei Field in der Vorrede zur Hexapla bei Besprechung Lucians.

Hexapla beizog. Man beachte jedoch, daß das complicirte und wenig verbreitete Werk des Origenes erst lange nach Lucians Tode von Eusebius und Pamphilus populär gemacht wurde und halte hierzu das sogleich über die Hexapla zu Bemerkende <sup>1)</sup>).

Des Origenes Hexapla hat in neuerer Zeit durch Field's großes Werk eine sorgfältige Reconstruction erfahren <sup>2)</sup>. Wie sehr Origenes unter Zuziehung Theodotions arbeitete, zeigt sich nun in allen Einzelheiten, und es wird eine der Hauptaufgaben der Kritik sein, den Theodotion da, wo er nicht an Obeln und Asterisken zu erkennen ist, aus den Handschriften auszuschneiden. Der Einfluß Theodotions auf die Septuagintahandschriften muß überhaupt sehr groß gewesen sein, größer als man gewöhnlich meint. Nicht alles, was mit dem masoretischen Texte gegen den recipirten Septuagintatext geht, ist hexaplarisch, im sechsten Jahrhundert erst kann die Hexapla in weitere Kreise gedrungen sein (s. o.); Theodotion ist schon dem Irenäus, der um 177 starb, bekannt und mußte denen, die einen Ausgleich mit dem masorethischen Texte wünschten, be-

---

<sup>1)</sup> Septuagintastudien scheinen stets das Interesse der antiochenischen Schule auf sich gezogen zu haben. Man sehe Kihn „Die Bedeutung der ant. Schule“ und dessen „Theodor von Mopsueste“, der trotz des Vorurtheils, das Kihn gegen ihn hegt, mit seinen Textstudien seine Zeitgenossen (und viele Spätere) um Haupteslänge überragt. S. auch diese Zeitschr. 1886, S. 265. Die Lehre von der Inspiration der Septuaginta ist auch in dieser Schule heimisch. Kihn „Bdtg. d. ant. Sch.“ S. 99 sagt Theodoret: „Unsere Lehrer theilen mit den griechischen Vätern der ersten Jahrhunderte die Ansicht von der Inspiration der Septuaginta.“ — „jene (die LXX) haben sie nicht ohne göttliche Erleuchtung mit großer Genauigkeit in das Griechische übersetzt.“ — S. 100 meint Kihn, Lucian habe den hebr. Text zu Rathe gezogen. Das hat noch Niemand erwiesen, und mit der Heranziehung von Rich. Simon's hist. crit. (1685) S. 241 ist nicht gedient. Das Verhältniß Lucians zu Origenes ist noch zu untersuchen.

<sup>2)</sup> Leider ist die Columne, welche den hebräischen Text in griechischer Umschrift enthielt, völlig übergangen worden.



sonders willkommen sein, weil er im Gegensatze zu Aquila und Symmachus die griechische Sprache mit Geschick handhabte. Manche Handschriftengruppe, die hexaplarisch beeinflusst zu sein schien, tritt von diesem Standpunkte aus in ein neues Licht. Wir müssen uns hier mit dieser Andeutung begnügen <sup>1)</sup>).

Die dritte Recension ist die Hesychs, mit der es aber

---

<sup>1)</sup> Die Frage, ob Origenes seine Arbeit in der Ueberzeugung anfertigte, daß der masorethische Text (MT) mit dem echten Septuagintatext identisch sei, ist sowohl für die Dogmatik wie auch für die Textkritik von Bedeutung. Daß seine einzige Absicht die gewesen sei, die Kluft zwischen Septuaginta und MT auszufüllen, ist nicht richtig. Seine Worte im comm. in Matth. XV, 14 können nur beweisen, daß die πολλή διαφορά seiner Septuagintazeugen ihn zu dem Entschlusse drängte, dem traurigen Textzustande ein Ende zu machen; damit verband er das Bestreben, auch dem MT gerecht zu werden. Daß der Text der Septuaginta nach seiner Meinung mit MT conform war (Bleek-Wellhausen, Einleitung in das A. T. (5) S. 548) ist auch aus Hieronymus nicht zu erweisen, aus dessen Worten (in dem Briefe an Sunnia und Fretela): „ea autem (sc. editio) quae habetur in ἑξαπλοῖς et quam nos vertimus, ipsa est, quae in eruditorum libris *incorrupta* et *immaculata* LXX interpretum translatio reservatur“ nur hervorgeht, was ihm anderthalb Jahrhunderte nach Origenes die alexandrinische Uebersetzung war, während Origenes mit seinen Worten καὶ τινὰ μὲν ὠβελίσσαμεν ἐν τῇ Ἑβραϊκῇ μὴ κείμενα οὗ τολμήσαντες αὐτὰ πάντα περιελεῖν zu erkennen giebt, daß er von der Unechtheit der Septuagintazusätze nicht überzeugt ist. Recht instructiv ist ferner die Stelle des Origenes ad Afric. § 5, in der er offen bekennt, den Compromiß zwischen Septuaginta und MT nur eingeleitet zu haben, um den Christen bei ihren Disputationen mit Juden (πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι) einen Text in die Hand zu gehen, der sich mit dem recipirten jüdischen Texte deckte und vor der Unannehmlichkeit schützte, Stellen zu citiren, die in dem jüdischen Texte nicht stehen, oder mit Citaten, die im eigenen Texte fehlen, überrascht zu werden (μὴ προσφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἑκείνοις εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις οὐ κεῖται βιβλίοις). — Nach allem, was über Origenes bekannt ist, wird man einen sorgsam Mann in ihm sehen dürfen, der die ihm zu Gebote stehenden Mittel mit einer für seine Zeit hervorragenden Sachkenntniß prüfte.

zur Zeit noch übel bestellt ist. Veröffentlicht ist als hesychisch noch nichts, und welche der erhaltenen Zeugen den Hesych in sich bergen, darüber ist das letzte Wort auch noch nicht gesprochen. Man wird aus geographischen Gründen zunächst auf die koptische und äthiopische Bibelübersetzung schliessen, aber noch fehlt das Band, das diese Uebersetzungen an den Namen Hesychs knüpfen könnte. Dazu kommt, daß in allerneuester Zeit von Cornill in seinem Ezechielcommentar auf eine andere Gruppe von Zeugen, auf die Handschriften 29, 68, 120, 121, 122, deren Zusammengehörigkeit schon früher bekannt war, hingewiesen und ihr hesychischer Charakter behauptet wurde. Aehnlich wie bei Lucian Chrysostomus durch seine Citate den Beweis lieferte, daß in den Handschriften 19, 82 u. s. w. eben Lucian erhalten sei, so führt Cornill den Cyrill als Hauptzeugen an, und wie in der complutensischen Polyglotte ein 1514—1517 gedruckter Luciantext vorliegt, so wäre auch hier in der sogenannten Aldina schon im Jahre 1518 zu Venedig ein Hesych gedruckt worden. Eines steht fest, wenn Hesych in der Aldinagruppe steckt, dann ist aus der koptischen, äthiopischen und anderen mit diesen verwandten Uebersetzungen (darüber Genaueres später) für seine Wiederherstellung nichts zu erreichen, denn die Collationen der äthiopischen und griechischen Texte, die unten folgen werden, lehren einen Zusammenhang mit allem Andern eher als mit der Aldinagruppe.

Ehe wir uns zu einer genaueren Betrachtung des Aethiopen wenden, noch eine Bemerkung. Bei dem Streben, aus Origenes, Lucian und Hesych die Grundlage für einen neuen Septuagintatext zu gewinnen, darf nicht vergessen werden, daß neben den Gruppen, aus denen sich der Text dieser drei Redactoren zusammensetzt, andere existiren, die sich zwar nicht mit einem großen Namen decken können, aber doch auf textkritischen Werth An-

spruch erheben, sei es, daß sie zu dem Material, das sie den drei Recensionen entnehmen, neues, anderwärts nicht verarbeitetes fügen, sei es, daß sie uns ohne weiteres in sehr frühe Zeit zurückführen und von keiner der Recensionen beeinflusst sind. Wo sich eine Gruppe mit charakteristischen Eigenthümlichkeiten findet, ist sie willkommen und künftighin im textkritischen Apparat der Septuaginta verwendbar. Dies gehört mit zu den Erwägungen, in denen Untersuchungen über den Werth der altäthiopischen Bibelübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta ihre Berechtigung finden<sup>1)</sup>.

---

Rücksichtlich der äthiopischen Bibelübersetzung muß vor allen Dingen einiges über ihr Alter und über die Verhältnisse, unter denen sie zu Stande kam, festgestellt werden. Indem wir nun annehmen, daß die Einführung des Christenthums die Uebersetzung des alten Testaments in die Sprache des zu bekehrenden Volkes nothwendig mit sich bringt, erhält die Frage folgende Fassung: wann haben die Aethiopen das Christenthum erhalten?<sup>2)</sup>

Die Hauptquelle für die Beantwortung dieser Frage ist Rufin, der um das Jahr 371 zum Christenthum übertrat, also, wie sich zeigen wird, nicht zu lange nach der Bekehrung der Aethiopen; wenn er daher erzählt, er habe seinen Bericht nach Edesius, dem nachmaligen Presbyter von Tyrus, der an der äthiopischen Mission selbst bethei-

---

<sup>1)</sup> Auch der Vaticanus hat noch immer seinen großen Werth, und Nestle gründete in neuerer Zeit hierauf die Hoffnung, mit Hülfe des Vaticanus und der Hexapla den Text bis in die Zeit vor Origenes zu verfolgen.

<sup>2)</sup> Ueber die Geschichte der Einführung des Christenthums siehe Hiob Ludolf in seiner *Historia aethiopica* III, 2, 12 u. fg.; Dillmann „die Anfänge des axumitischen Reiches“ in den *Abhandlungen d. Berl. Akad.* 1878 S. 210 und vor allem in denselben *Abhandlungen* 1880 S. 7 fg. „zur Geschichte des axumit. Reichs.“

ligt war, so ist dies an sich recht gut möglich. Nach Abzug aller entschieden falscher Zuthaten hat sich als unverdächtig Folgendes ergeben.

Meropius, ein Philosoph aus Tyrus, wird auf einer Reise an die äthiopische Küste verschlagen, wo er mit Hinterlassung zweier Anverwandten, Frumentius und Aedesius, stirbt. Diese werden vom Könige freundlich aufgenommen, gewinnen sich durch ihr Benehmen die Achtung aller Leute und verpflanzen das Christenthum unter die Aethiopen. Nachdem sich eine grössere Christengemeinde gebildet hat, reist Frumentius, der Hauptmissionär <sup>1)</sup>, zu Athanasius nach Alexandria, wird von diesem zum Bischof geweiht und kehrt wieder auf das Feld seiner Thätigkeit zurück, um nun im grösseren Masstabe für die Ausbreitung des Christenthums zu wirken <sup>2)</sup>.

Rufin's Bericht leidet an geographischen und chronologischen Mängeln, uns sind vor allem die letzteren beachtenswerth. Da wird mitgetheilt, Athanasius habe kurz zuvor selbst das Bischofsamt angetreten; das war 328, also die Weihe des Frumentius etwa 330. In demselben Athem wird gesagt, Meropius habe seine Reise nach dem Vorbild des Reisenden Metrodoros gemacht, was, die Richtigkeit der ersten Angabe vorausgesetzt, entschieden falsch ist. Nun berichtet Athanasius in seiner 356 verfaßten Apologie,

<sup>1)</sup> Das war er allem Anscheine nach; alle grossen Einrichtungen, die sich an die Einführung des Christenthums in Aethiopien knüpfen, werden auf ihn zurückgeführt, während Aedesius in der äthiopischen Geschichte weiter keine Rolle spielt. Man mag ferner von der äthiopischen Darstellung halten, was man will, so ist doch darauf Werth zu legen, daß aus der ältesten Mission nur *ein* Name verherrlicht wird: Abû Salâmâ.

<sup>2)</sup> Der Bericht findet sich auch bei den Aethiopen und zwar in einer doppelten Recension, ist aber nicht einheimischen Ursprungs, sondern griechischen Schriftstellern entnommen und für uns werthlos. Die Namen sind alle gefälscht. Abû Salâmâ für Frumentius ist vielleicht echt. Dillmann „zur Gesch. d. ax. Reichs“ S. 13.

der Kaiser Constantius habe den von ihm zum Bischof von Axum geweihten Frumentius durch *Αἰζαῖρας* und *Σαζαῖρας*, die Könige von Aethiopien, auffordern lassen, sich vor dem arianischen Bischof Georgius wegen athanasianischer Gesinnung zu rechtfertigen. Kurz vorher, so meint Dillmann<sup>1)</sup>, sei die Weihe des Frumentius anzusetzen, aber die Beweise sind nicht stichhaltig. Denn, daſs man sich der Hoffnung hingab, Frumentius könne sich in seinen alten Tagen noch dem Arianismus zuwenden, war nicht so durchaus verkehrt. Denn: Frumentius könne großes Unheil im Lande anrichten, wenn er sich nicht dem arianischen Bischof Georgius stelle, läſst Constantius dem *heidnischen* Aethiopienkönige schreiben. Das ist ein deutlicher Wink, wie man den Frumentius behandeln solle, wenn er sich nicht stellt, und die Folgen dieses *videant consules* können auch einen Priester, der an 30 Jahre im Amt ist, zum Wanken bringen. Constantius durfte sich sagen, daſs er durch dieses Verfahren des Frumentius Stellung zu untergraben im Stande sei, da sich obendrein der *heidnische* König von Aethiopien für die Athanasianer kaum mehr als für die Arianer, wohl aber für den Kaiser interessirte; aus den Worten *καὶ δέος, μὴ διαβὰς εἰς Ἀνξουμιν διαφθείρῃ τοὺς παρ' ὑμῖν, λόγους ἐναγείς καὶ δυσσεβεῖς* etc. ist nichts für die Bischofsweihe in den fünfziger Jahren zu ersehen. Die Angabe Rufins von der Nachahmung Metrodors ist also nicht zu retten, vielleicht ist sie eine dem Kopfe dieses Schriftstellers entsprungene Combination; dann dürfen wir uns beim Jahre 330 vorerst beruhigen. Solange übrigens nicht inschriftliches Material aus Aethiopien zur Stelle geschafft wird, bleibt für jene Zeiten alle Chronologie unsicher<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ebenda S. 11.

<sup>2)</sup> Ueber die in diese Zeit fallenden axumit. Inschriften s. Dillm. Anf. d. axum. Reichs S. 210 flg.

Die Fixirung dieses Zeitpunktes 330 ist nicht gleichgiltig. Wir stehen in der Periode der großen Bibelrecensionen, die Septuagintacolumne der Hexapla war zwar noch nicht so allgemein bekannt, wie man bei dem Alter der Hexapla erwarten könnte, aber sie war doch jetzt durch die Specialausgabe des Eusebius auf dem Wege, in weitere Kreise zu dringen <sup>1)</sup>. Lucian hatte 311 den Märtyrertod erlitten, im gleichen Jahre Hesychius, denn unser Hesychius ist doch wohl mit dem bei Eusebius H. E. VIII. 13 erwähnten ägyptischen Bischof identisch. Bei einer Uebersetzung, die in einer solchen Zeit entstand, ist es von Bedeutung, ob sie in das Jahr 330 oder 355 zu setzen ist.

Diese Uebersetzung liegt in einer kritischen Ausgabe *vollständig* bis jetzt nicht vor; Dillmann's Ausgabe umfaßt den Octateuch und die vier Königsbücher, leider aber auf Grund von Handschriften, die zu wünschen übrig lassen; sie sind jung und führen uns im günstigsten Falle in das dreizehnte Jahrhundert zurück, wenn man bei der Schwierigkeit, mit der das Alter äthiopischer Handschriften zu taxiren ist, die Altersfrage überhaupt anregen will. Ihr Inhalt bietet für den Pentateuch (wir haben es hier nur mit diesem zu thun) zwei von einander stark abweichende Recensionen <sup>2)</sup>, die in den Handschriften H. F. G. C. enthalten sind. HF stellen den ältesten Text dar, F ist sorgfältig gearbeitet und besonders wichtig durch alte Schrift, Orthographie und Archaismen; so wird die Verlängerung des *ä* vor Gutturalen der sechsten Ordnung meist unter-

---

<sup>1)</sup> Durch diese Specialausgabe ist uns allerdings die Controle mit Theodotion genommen worden. Vielleicht dürfen wir es aber doch als ein Glück preisen, daß das Werk nicht in seiner vollen Breite weiter abgeschrieben wurde; gar zu leicht wären die Abschreiber von der einen Columne in die andere gerathen.

<sup>2)</sup> Für das Folgende sei hierdurch ein für allemal auf Dillmann's Ausgabe, *pars posterior*, verwiesen.

lassen (**ዐአከለ**: statt **ዐአከለ**; **ሰአር**: statt **ሰአር**; **ተዐር**: statt **ተዐር**: u. dgl.); die Imperfectsuffixe **ይ**, **ት**, **ኝ**, bleiben vor Gutturalen mit ä unverändert (**ይህ**: statt **ሀህ**; **ይኝ**: statt **ሀኝ**; **ይከወረ**: statt **ሀከወረ**: u. dgl.); vor **ይ**, **ወ** behalten i und u fast stets ihre volle Aussprache, gehen also nicht wie in späterer Zeit in Consonanten sechster Ordnung über; mehrere Verba mediae **ወ** haben im Imperf. und Subj. o statt u; **አገዚአብሔር** ist getrennt geschrieben; man liest **ሆተ**: statt des später üblichen **ሆኝተ**: u. s. w.; veraltete Wörter begegnen häufig; eine Textabtheilung ist nicht vorhanden. Mit dieser Handschrift ist H nahe verwandt, aber durch Abschreibefehler, Correcturen grammatischer Art aus späterer Zeit, weniger werthvoll.

Diesem Handschriftenpaar F. H, welches die *alt-äthiopische* Uebersetzung enthält, stehen C. G gegenüber. Sie gehören nach ihrem Aeufseren einer jüngeren Zeit an, wie auch ihr Text in Orthographie und Sprache einer späteren Entwicklung angehört. C ist die wichtigere, mit Sorgfalt geschriebene Handschrift, während G einzelne Worte und ganze Verse ausläßt. Von H. F. unterscheiden sie sich dadurch, daß sie nach einer anderen Vorlage übersetzt sind, sagen wir gleich nach einer hexaplarischen, wodurch sie dem masorethischen Texte näher tritt, und den Schein erwecken kann, als sei er ihr Muster gewesen. Eine syrisch- oder arabisch-hexaplarische Vorlage hält Dillmann<sup>1)</sup> für ausgeschlossen, da eine zwischen dem griechischen und äthiopischen Texte liegende Uebersetzung nicht nachgewiesen werden könne; indefs erfordert dieser Punkt noch einmal eine eingehende Behandlung, da seit Dillmann's Untersuchungen gerade auf diesem Gebiete die Mittel vermehrt worden sind.

<sup>1)</sup> Pars posterior S. 8.

Was den sprachlichen Ausdruck anlangt, so standen F. H. unter dem Banne des griechischen Idioms und haben danach bisweilen ihrer eigenen Sprache Gewalt angethan, obwohl sie selten den Sinn dabei leiden lassen. C. G. dagegen verfahren frei, indem sie dem äthiopischen Sprachgefühl gerecht werden. Ausser Gebrauch gekommene Wörter, wie sie bei F. H. auftreten, finden sich hier nicht mehr. Durch Umstellungen ferner, Einsetzung von Synonymen, Aenderung der Tempora, Modi u. s. w. geben C. G. einen Text, der von dem altäthiopischen verschieden ist, weichen aber unter sich öfters ab<sup>1)</sup>.

Mit welchen Handschriften sich unsere Untersuchung zu befassen hat, darüber kann nach dem Gesagten kein Zweifel bestehen: F. H. weisen mit allen Merkmalen auf ein höheres Alterthum, sind also allein zu Grunde zu legen<sup>2)</sup>. Dafs sie aber die ältestäthiopische Uebersetzung bewahrt haben, so wie sie ursprünglich war, wird Niemand behaupten wollen. Zwischen der Herstellung der Uebersetzung und der Niederschreibung der beiden Codices liegt nahezu ein Jahrtausend, das in dem vielgelesenen Buche jedenfalls seine Spuren hinterlassen hat. Mit eben so grofser Sicherheit darf aber angenommen werden, dafs ein Kern des alten in F. H. enthalten ist. Auf alle Fälle ist F. H. auf seine Quellen zu prüfen.

<sup>1)</sup> Auf den gleichen Handschriften ruhen Josua, Richter und Ruth. Für die vier Königsbücher treten wichtige neue Handschriften hinzu. Es sind drei Gruppen. AS ähneln in ihren Eigenthümlichkeiten und ihrer Bedeutung den Pentateuchhandschriften FH; BCDM sind im Allgemeinen neben CG des Pentateuchs zu stellen. Höchst merkwürdig ist endlich E, dessen Kern die alte Uebersetzung bildet, die aber nach dem Hebräischen überarbeitet ist. Sehr schön lassen sich diese Verhältnisse auch an dem von Dillmann herausgegebenen äthiopischen Joeltexte erkennen (Beigedrukt der „Prophetie des Joel“ von Merx).

<sup>2)</sup> Es soll jedoch auch nicht verschwiegen werden, dafs F Rasuren aus späterer Zeit hat (pars post. S. 4) und andererseits CG nach Dillmann an einigen Stellen archaischer als FH ist (pars post. S. 10).



Die nun folgenden Collationen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie sollen blofs die Vorlage des Aethiopen in scharfes Licht stellen. Uebergangen wurden erstens Stellen, aus denen die Quelle des Aethiopen nicht zu erkennen ist, zweitens solche, an denen sich diese Quelle unter einer zu grofsen Reihe anderer Zeugen verbirgt und dadurch eine zwingende Schlufsfolgerung nicht gestattet. Anderes Auffällige wird sich aus den am Schlusse folgenden Resultaten erklären.

### Genesis.

1, 14. γεννηθήτωσαν φαστήρες] **ḤṬḤ: ḤḤḤ:**  
der Sing. nach v. 3 (γεννηθήτω φῶς) gebildet <sup>1)</sup>. Werthlos.

1, 26. τῆς θαλάσσης] + **ΘΑΛΑΣΣΗ: ὨΡΑ:**  
= καὶ τῶν θηρίων τῆς γῆς. 129. Dasselbe hat 72 nach τοῦ οὐρανοῦ. Ferner nennt Holmes: Diodor ap. Theodoret. Qu. XX in gen. und Gennad. in Cat. Nic.<sup>2)</sup> (catenae Nicefori) dasselbe statt τῶν πτηνῶν. Wogegen andere dasselbe, doch ohne τῆς γῆς nach πτηνῶν, einschieben, Chrysost.<sup>3)</sup> IV. 67. 68 es für πτηνῶν setzt. Offenbar bestand einmal eine Randglosse θηρίων zu πτηνῶν, die bei Chrysost. richtig für πτηνῶν eingesetzt, bei anderen zu diesem Worte im Texte hinzugefügt ist. Noch weiter gingen 129 und die mit ihm nächstverwandten Handschriften. Symmetrisch zu τῆς θαλάσσης und τοῦ οὐρανοῦ setzten sie nach τῶν θηρίων + τῆς γῆς, um so mehr, als sie keinen der im Satze stehenden Genetive ohne Attribut oder Apposition sahen. Die Lesart ist zwar geschmack-

<sup>1)</sup> Oder nur freie Uebersetzung? Die neuäthiopische Uebersetzung hat **ḤṬḤ: ḤḤḤ:**

<sup>2)</sup> Es sind Catenen zum Octateuch und den vier Königsbüchern, von Holmes nach einer Leipziger Ausgabe von 1772 und 1773 citirt.

<sup>3)</sup> Holmes citirt nach der editio Montfaucon, siehe aber De Lagarde „Ankündigung“ S. 50.

voll, aber aus den angeführten Gründen doch zu verwerfen. *τῶν θηρίων* aber wird neben *κτηνῶν* in den kritischen Apparat einzustellen sein. In der Aldina fehlen die Worte.

2, 2. *ὧν ἐποίησε*]  $\Delta$  cod. F. MT (masoreth. Text)<sup>1)</sup>.

**ዘአጊዘ: ይገበር:** bei H ist im Anklang an *ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι* am Ende von v. 3 gebildet.

2, 15. *ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς*]  $\Delta$  *τῆς τρυφῆς*. Aeth. III. X. 68. 72. 120; zu beachten besonders 129. Alex. Auch Ald. Ferner nach Holmes: Philo I, 53. 61. Theoph.<sup>2)</sup> 98. Anastas. Ms. Orig. III. 131. Ambr. Aug. Ausserdem ein von Holmes nicht benutzter Bodleianus, der von Tischendorf im zweiten Bande der Monumenta herausgegeben und von De Lagarde in der Genesis graece mit E bezeichnet wurde. Also eine weitverbreitete Lesart. An der gleichen Stelle 3, 24 wird *τῆς τρυφῆς* nur von VI und Armen. weggelassen, während Aeth. hier wie immer **ዝተ: ትፋሠሕት:** schreibt.

4, 7. *οὐκ ἔαν ὁρθῶς προσενέγκῃς*.] So auch Ald. Dagegen geht **አኮ: በጽዮቅ: ዘአፍጋደክ:** auf *προσένεγκες* zurück, wie 129 hat; Schreibfehler und zu verwerfen<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Ob hexaplarisch? Field hat keine Bemerkung.

<sup>2)</sup> Theophilus ad autolyicum; citirt nach der Pariser Ausgabe 1636.

<sup>3)</sup> Interessant ist die verschiedene Uebersetzung von *ὁρθῶς*. Das erste Mal wird es mit **በጽዮቅ:** wiedergegeben, in dem darauffolgenden *ὁρθῶς δὲ μὴ διέλῃς* mit **ርቱህ:** (Ebenso Deuter. 5, 28 = 25 des äthiop. Textes *ὁρθῶς πάντα ὅσα ἐλάλησαν*: **ወርቱህ: ኩሉ: ዘይቤሉ:** und an anderen Stellen.) — Nach dem ersten *ὁρθῶς* schiebt 129 *μοι* ein, ebenso 56 über der Linie, der Aethiope nach *διέλῃς*, beides ist werthlos; auch das *μὴ*, das der Aeth. weglässt, darf nicht fehlen. Das vor **አርፍፍ:** (*ἰσχύασον*) eingefügte **አጊዘ:** ist geschickt, aber nicht zu verwerthen. — *Προσένεγκες* ist vielleicht durch das folgende *ἤμαρτες* hervorgerufen. — Was das Verhältniß des Septuagintatextes zum MT in diesem Verse anlangt, so

4, 11. τῆς γῆς ἣ ἔχανε τὸ στόμα αὐτῆς] **ⲡⲣϢ**:  
**ⲕⲗⲧ**: **ⲕⲛⲓⲱⲧ**: **ⲡⲣϢ**: (sic). Das letzte Wort  
ist sicher falsch <sup>1)</sup>. Zu dem (bei Ald. nicht) fehlenden τὸ  
στόμα αὐτῆς vgl. dieselbe Erscheinung bei Theophil. 105.  
Bas. III. 397. (Ed. Paris. 1721.)

4, 15–6, 11. haben die Handschriften F. H. einen  
späten, ganz entstellten Text und können nicht in Betracht  
kommen; das Genauere bei Dillmann im pars post. zur  
Stelle.

7, 11. ἐν τῷ ἑξακοσιοστῷ ἔτει] **ⲚⲢⲱⲟⲩⲱⲧ**:  
= πρώτῳ καὶ ἑξακοσιοστῷ wie 129. ἐνὶ καὶ ἑ. wie 31.  
68. 120. 121. E (siehe zu cap. 2, 15). Sicherlich Alex.  
Aldina. Eine der wenigen Berührungen mit dieser Gruppe  
und daher zu beachten, wenn auch kaum richtig, da 8, 13  
bemerkt wird, daß am 1. Tag des 1. Monats des 601.  
Jahres das Wasser schon wieder abtrocknete.

Im Folgenden steht für ἐβδόμη καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός:  
**ⲛⲱⲱⲭ**: **ⲱⲛⲏⲣ**: **ⲕⲗⲁⲱⲧ**: hierzu Dillm. pars  
post. S. 32: animadvertas, si libet, dierum mensis compu-  
tum hoc loco c. 8, 4 (14) **ⲕⲗⲁⲱⲧ**: „luna intermenstrua“  
ita fieri, ut dies ab intermenstruo duodecimus τὴν ἐβδόμην  
καὶ εἰκάδα τοῦ μηνός aequet. Aliis in locis interpretes com-  
putum et numeros graeci textus integros retinuit.

7, 15. ἄρσεν καὶ θῆλυ (ἀπὸ πάσης σαρκὸς ἐν ᾧ ἔστι  
πνεῦμα ζῴης. v. 16. καὶ τὰ ἐσπορευόμενα ἄρσεν καὶ

hält es Olshausen (Monatsber. d. Berl. Ak. 1870 S. 381) für „mindestens  
zweifelhaft, ob die LXX, die sich eben helfen mußten, so gut sie  
konnten, einen abweichenden Text vor sich hatten.“ Für die Worte  
bis **ⲛⲏⲕⲏⲗ** muß dies zugegeben werden, auch für **ⲛⲏⲕⲏⲗ** in Be-  
zug auf den Consonantentext, dagegen ist nie **ⲛⲏⲕⲏⲗ** mit διέλγς wie-  
dergegeben worden. Am besten nimmt man **ⲛⲏⲕⲏⲗ** oder **ⲛⲏⲕⲏⲗ** und  
dann **ⲛⲏⲕⲏⲗ** als von der alexandrinischen Uebersetzung beabsich-  
tigt an. Daß so der wahre hebr. Text erreicht ist, soll hiermit nicht  
beauptet werden.

<sup>1)</sup> C (neuäthiopisch) hat richtig **ⲕⲗⲧ**:

ῥῆλυ.)] Das ( ) eingeklammerte fehlt bei Aeth. 83 in Folge des Homoioteleutons.

8, 22. σπέρμα καὶ θερισμός u. s. w.] **HCĀ: Θ ጸጵ፭፭** u. s. w. Dillm. 1. 32. zur St.: Nomina **HCĀ** et caet. in C in nominativo posita leguntur, sed interpret antiquus, cum *θερισμόν* pro *θερισμός* legerit (und zwar liest cod. 15 so) omnia illa nomina in casu accusativo posita existimasse et hanc orationem graecam presse secutus esse videtur. Die Lesart *θερισμόν* selbst ist durch *ἡμέραν καὶ νύκτα* herbeigeführt worden, das aber in der LXX den ersten Paaren nicht coordinirt ist, sondern als adverbialer Accusativ steht. Andere Handschriften lesen *ἡμέρα καὶ νύξ* im Anschluß an MT; cod. 15 gehört nicht zu ihnen. Nach Field gehört die Lesart dem Aquila und Symmachus an.

10, 3. *Ῥιφαθ*] **ጸ፯፻**. 1 Chron. 1, 6 **ጸ፯፻** mit Variante **፻**. Die Alexandriner aber haben überall **፻** vor sich gehabt. **ጸ፭፭፭፻** <sup>1)</sup> vgl. *Ῥιφαθ* I. 64. *Ῥιφατ* 15.

10, 7. *Δαδαν*] **፯፻፻ ፱፻፱፻** = *Ἰουδαδαν* 58. 129. (gegen Ald.) Armen. Procopius, vgl. *Οὐδαδαν* 15. *Οὐδεδαν* De Lagarde, Onomastica sacra 181, 63.

10, 11. *Ῥοωβωθ*] **ርቤ፹**: = *Ῥοωβηθ*. 58. Δ Ald. sammt einigen Anderen in Folge Homoioteleutons.

10, 11. Nach *πόλιν* ist der Schreiber auf *πόλις* in v. 12 abgeirrt, *καὶ τὴν Χαλαχ* bis *πόλις* in v. 12 fehlt, wie in einigen griechischen Handschriften, so daß man liest **፬፭፭፭፻: ሀ፯፻: ሀ፯፻:**

10, 17. *Ἀσενναῖον*] **ጸ፻፻፻**: (s. die adnotationes z. St.) vgl. *Ἀσσαιον*. 18. Cat. Nic., daher von Dillmann wohl ohne Grund in **፬፭፭፭፻[፻፻]** geändert.

<sup>1)</sup> Leider sind die Namen, die doch ein recht werthvolles Kriterium abgeben könnten, in den äthiopischen Handschriften meist verstümmelt und (bis auf wenige Ausnahmen) nicht zu benützen.

10, 19. *Λασα*] **ΛΑ**; ähnlich *Σαλα*. 59. 74. 76. 134. verdorben aus *Λασα*, wie Viele lesen. *γψζ*. Ald. : *Λασα*.

10, 23. *Οὐλ*] **ΛΗ**. **ΡΩΛΔ** (sic) vgl. *Εβουλ*. 56. und Emoul. Arm. Andere *Εουλ* oder ähnlich; man vergleiche auch die Parallelstelle 1 Chron. 1, 17.

11, 22. *ἐκατὸν τριάκοντα ἔτη*] **ΡΩΕ** = *ἐκ. τριάκ. πέντε*. 129. Gegen Ald.

11, 29. *πατὴρ Μελχα*] **ΚΘ: ΛΘΛΗ: καὶ μίτηρ**. 59. Offenbarer Schreibfehler, der um so gröber ist, als gleich darauf **ΘΚΗ: ΡΥΗ:** folgt. Die neuäthiop. Uebersetzung hat beide Male richtig **ΚΗ:**

12, 5. *ὅσα ἐκτίσαντο (καὶ πᾶσαν ψυχὴν ἣν ἐκτίσαντο)*]. Das ( )eingeklammerte **Δ** Aeth. 61. 106. 107. z<sup>1</sup>). Chrys. 4, 313. Homoioteleuton.

13, 6. *κατοικεῖν ἅμα (ὅτι . . . . κατοικεῖν)*] Homoioteleuton. Das eingeklammerte **Δ** Aeth. 83. Aehnlich E. 135. vgl. cap. 7, 15.

17, 10. *εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν*] **Δ** Aeth. Arab. 1. 2. 19. 108. Complut. Luc.<sup>2</sup>). Und zwar mit Recht, denn die Worte sind aus v. 7 und 9 hier hereingerathen. Es ist sogar wahrscheinlich, daß auch MT durch diese Gleichklänge Störungen erfahren hat und die Worte **בין ורעך** **והאדם** mit Olshausen Monatsber. d. Berl. Ak. 1870 S. 387 zu streichen sind, doch werden sie von sämmtlichen Sept.-Handschriften anerkannt.

17, 12. *καὶ ἀργυρώνητος (ἀπὸ πάντων . . . . v. 13 . . . . καὶ ὁ ἀργυρώνητος)*] Das eingeklammerte **Δ** Aeth. 59. 106. 107. 130. 83. z. Homoioteleuton.

17, 16. **ΘΑΡ: ΚΩΞΗ: καὶ εὐλόγησω αὐτὸ**

<sup>1</sup>) Eine Zittauer Handschrift. Genaueres über sie bei De Lagarde, *Genesis Graece*. S. 7. 8.

<sup>2</sup>) Luc. bedeutet De Lagarde's bereits erwähnte Ausgabe der lucianischen Recension.

*καὶ ἔσται εἰς ሕዝብ*: Die griechischen Worte fehlen bei Aeth. Nach Holmes bei Cat. Nic. das gleiche, aber auch noch *ሕዝብ*: (*ἔθνη*) (?).

19, 16. *καὶ ἐταράχθησαν*]  $\Delta$  Aeth. 72. Die Septuagintahandschriften haben den Plural, während MT den Singular setzt (*מהמהמה*). Was Subject ist, kann keinem Zweifel unterliegen; die Engel haben keinen Grund entsetzt zu sein, wohl aber Lot und seine Angehörigen, so daß zwischen LXX und MT dem Sinne nach kein großer Unterschied besteht. Wenn cod. 75 *οἱ ἄγγελοι* nach *καὶ ἐταράχθησαν* einsetzt und es nach *ἐκράτησαν* wegläßt, so ist dies gewiß falsch. Ebenso unrichtig wäre es, mit Aeth. und 72. die Worte ganz wegzulassen <sup>1)</sup>.

19, 23. Der Vers schließt wie v. 22 mit *Σηγορ* und ist in Folge dessen ausgefallen. Dieselbe Erscheinung bei 72.

21, 31. Daß hier *ἐπωνομάσθη* statt *ὠνόμασε* stehe beruht auf einem Versehen Dillmann's (a. a. O. S. 24). Aeth. hat *ሰዓዊ*:, was allerdings nicht genau *ὠνόμασε*, aber doch auf alle Fälle activ ist.

22, 19. *τοῦ ὄρκου*] Hierauf fehlt *καὶ κατόκησεν Ἀβρααμ ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου*. Homoioteleuton. Die Worte fehlen auch bei 16. 18. 57. 71. 83. 131. Kopt. Arab. 3.

22, 24. *Ταβex*] *ጥቅ ቀህት*: Ist aus der schlechten von 56 gebotenen Lesart *Taax* verdorben. Gegen Ald.

22, 24. *Taax*] *ጥቅ* *Taβex* 56, wovon sich bei Aeth. nach Verlust des *Tα* nur *ጥቅ* erhalten hat. Daher ist

<sup>1)</sup> Frankel, „über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik“ S. 11 sieht in dem Plural mit Recht einen Fehler. Das folgende *ויהיוקו האנשים בידו* u. s. w., ebenso das vorhergehende *ויהיו המלאכים בלוי* u. s. w. weist nothwendig auf ein Subject im Singular hin, der Fehler ist wegen des folgenden ähnlich klingenden *ἐκράτησαν* leicht erklärlich.

nicht mit Dillmann nach dem masorethischen Texte **ΦΛ[Ⲛⲁⲥ]**, sondern **ΦΛ[ⲧ]ⲛⲏ** zu reconstruiren.

24, 46. *καὶ ἔπιον καὶ τὰς καμήλους ἐπότισε*] Δ Aeth. Ar. 1. 2. 3. Homoioteleuton, vorhergeht das ähnliche *καὶ τὰς καμήλους σου ποτιῶ*.

24, 48. *Κύριον*] Δ Aeth. 55. 56. 129. Das Versehen ist erklärlich, denn in dem Verse häufen sich die Formen von *Κύριος*: *προσεκύνησα τῷ Κυρίῳ καὶ ἐλόγησα Κύριον τὸν θεὸν τοῦ κυρίου μου* und gegen Schluß *τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου μου*. Im MT ist die Häufung weniger auffallend, die beiden ersten Male steht **יהוה**, das dritte Mal **יהוה**.

25, 4. *Ἐλδογα*] **ⲉⲗⲃⲟⲅⲁ** **ⲧⲓⲣⲁⲛ** (sic). Eine wunderliche Entstellung. Dem äthiopischen Texte am nächsten stehen Lesarten wie *Θεργαμα*, *Θερπαμα* u. ähnl. 56. 129. geben ein merkwürdiges *Χαριαγον*.

26, 12. *ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ*] Δ Aeth. Ar. 1. 2.

27, 27. *καὶ ἐλόγησεν αὐτόν*] Δ Aeth. 75.

28, 18. *ἐπέθηκεν ἐκεῖ*] Δ *ἐκεῖ*. Aeth. 75. 129. E. Slav. Ostrog.<sup>1)</sup> MT. Bei letzterem ist *ἐπέθηκεν* = **ⲉⲡⲉⲧⲏⲕⲉⲛ**, *ἐκεῖ* wäre **ⲉⲕⲉῖ**. Aus diesem Grunde hat das *ἐκεῖ* der LXX Anstoß erregt (siehe Frankel „Vorstudien“ S. 73). Auf alle Fälle ist das Fehlen des Wortes bei den genannten Zeugen zu registriren. Nichts hindert aber im Gegentheile anzunehmen, **ⲉⲕⲉῖ** sei im MT wegen des Gleichklangs mit **ⲉⲡⲉⲧⲏⲕⲉⲛ** weggefallen.

28, 22. *ὧν ἐὰν μοι δοῖς*] **ⲏⲟⲩⲛⲏ** = *δοῖς*. Ebenso 31. **ⲏⲟⲩ** MT. Einfaches wegfallen des *σ* ließe sich annehmen, möglich ist aber, daß das plötzliche Uebergehen von der dritten in die zweite Person aufgehoben werden sollte.

<sup>1)</sup> Citirt nach einer editio ostrogensis von 1581 (bei Holmes).

29, 3. πάντα τὰ ποιμνία] ὙΛ፡፬፡፭፡፮፡ = πάντες οἱ ποιμένες. 56. 129. Ar. 1. 2. 3. Kopt. Man änderte offenbar, weil man meinte, ποιμνία stelle fälschlich das Subject zu ἀπεκύλιον dar. Anders verfahren 55. 58. 74. 76. 106. 107. 108. 134. 135. Compl. und danach Luc., die nach ποιμνία : καὶ οἱ ποιμένες einschalten. Obwohl diese nähere Bezeichnung des Subjects leicht zu ergänzen ist, darf die Lesart doch nicht übergangen werden.

29, 6. vor ἰδοῦ + ወእኚክ፡ ከዐክ፡ ይተኛ፡ = ἔτι αὐτῶν λαλούντων. Aehnlich haben 56. 129. Arab. 3. Alex. E. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ebenso Kopt. mit seinem ἔτι ecclaj.

29, 9. αὕτη γὰρ ἔβοσκε τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῆς] Δ Aeth. 30. 71. 107. Kopt. in der Ausgabe von Wilkins, London 1731. Dagegen ist es in der Ausgabe von Lagarde vorhanden : ἰῑዐር ሂዖ ስርዐዝ ስነፎወወ ስፕፔ ስርዐወ<sup>1)</sup>. — Ferner bei Holmes : „huic clausulae praemittuntur quatuor puncta in textu cum ፡ in margine“, wozu Field bemerkt „per errorem, ut videtur, pro obelo.“ — MT. : τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῆς.

29, 23. καὶ εἰσῆλθε πρὸς αὐτὴν Ἰακωβ] Δ Aeth. 75. 76. 106. 107. z. in Folge der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden εἰσῆγαγες πρὸς Ἰακωβ.

30, 26. ἵνα ἀπέλθω] Δ Aeth. 77. Unbrauchbar.

31, 3. Κύριος] + ὁ θεός Aeth. 56. 58. 129; Ambr. und Arm. haben statt κύριος : deus. Vielleicht ist ὁ θεός in den Text gerathene Randglosse. Störungen in der

<sup>1)</sup> Durch De Lagarde's Ausgabe des koptischen Pentateuchs ist die von Wilkins nicht überflüssig geworden. Es ist richtig, daß W. viele Fehler in Orthographie und Grammatik hat, aber die Lücken des Textes muß W. schon in seiner Vorlage gefunden haben, wenigstens an vielen Stellen, und die Vorlage selbst hat sich darin ihrem griechischen Original angeschlossen, wie gerade unsere Stelle recht schön zeigt. De Lagarde verwendete außer Wilkins eine Tattamsche Hds.





gezogen, welcher lautet: ἀναβλέψας δὲ Ἰακωβ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ.

32, 8 (7). καὶ διεῖλε τὸν λαὸν τὸν μεθ' αὐτοῦ καὶ τοὺς βόας καὶ τὰς καμήλους καὶ τὰ πρόβατα] **ወ፤፭፥፳፡ ለሕዝብ፡ዘጋዘ፡ወአገገሀ፡ወአላህ፡**  
 Es fehlt also καὶ τὰς καμήλους, und καὶ τὰ πρόβατα ist vor καὶ τοὺς βόας gesetzt. *κ. τ. καμήλους* lassen viele Handschriften weg, auch 56. 129. Luc. Kopt. Ar. 3. Eine brauchbare Variante. An der Umstellung von πρόβατα und βόας theilnehmen sich IV. 15. 72. 135. Ar. 1. 2. 3. Ko: **ጠጠጠጠጠጠ ጠጠጠጠጠጠ ጠጠጠጠጠጠ**. **ጠጠጠጠጠጠ ጠጠጠጠጠጠ** ጠጠጠጠጠጠ. Also immerhin beachtenswerth.

32, 23 (22). τὴν νύκτα ἐκεῖνην]  $\Delta$  Aeth. 75.

33, 11. καὶ εὐδοχήσεις με] **ወአጋ፡፳፡፭፡፭፡**  
**፳፡፭፡** = καὶ εἰ εὐδοχήσεις με, was als Vordersatz zum folgenden Verse gezogen wird, „und wenn du Wohlgefallen an mir findest, so nimm“ u. s. w. Aehnlich 58. 72. Arab. 1. 2. 3. Die Lesart ist theils durch Einfluss des εἰ εὖρον χάριν zu Beginn des Verses, theils durch eine Art Dittographie des εὖ von εὐδοχήσεις entstanden und nicht brauchbar.

33, 12. Εἶπεν] + Ἠσαν. Aeth. 82. Chrys. IV 567. 56. 129. Vielleicht einmal Randglosse gewesen.

33, 20. καὶ ἐπεκαλέσατο] **ወጸ፡፳፡፳፡** **፳፡፳፡** = + *ἔκεῖ* 56. 84. Ko (Lagarde) hat nur ein *ἔκεῖ* und läßt καὶ weg, wodurch das zweite *ἔκεῖ* (**ወጸ፡**) zum zweiten Halbvers gezogen wird „dort rief er den Gott Israels an.“ Ko (Wilkins) dagegen hat **ወጸ፡ ፳፡፳፡**, wie LXX-Handschriften haben. Höchst wahrscheinlich ist das *ἔκεῖ* aus dem ersten Halbvers hier eingedrungen.

34, 7. ἐποίησεν] + *Συχεμ*. Aeth. 76. 56. 129. Ko. Ar. 3. Alex. Compl. z. Das Wort ist der Klarheit wegen

eingesetzt, da das Subject *Συχεμ* in diesem Verse nicht und im vorhergehenden nur im Genetivus vorkommt.

35, 1. τὸν τόπον vor *Βαιθηλ*] Δ Aeth. IV. Ar. 3. Ko.

35, 9. ἐν Λουζα] Δ Aeth. MT. IV mit Obeln.

35, 15. ἐν ᾧ ἐλάλησε μετ' αὐτοῦ ἐκεῖ ὁ θεός] Δ Aeth. 75.

35, 28. ἄς ἔζησεν] Δ Aeth. IV<sup>1</sup>).

36, 6. καὶ τὰς θυγατέρας αὐτοῦ] Δ Aeth. 106. z.

37, 2 (1). τὸν πατέρα αὐτῶν] **ἌΝΥ:** = τὸν πατέρα αὐτοῦ. ex corr. 56. Ferner VI. 106. 108. Compl. wonach Luc. Diese und andere Handschriften haben auch *κατήρεγεν*. Im MT liegen hier Schwierigkeiten, auch die LXX-Handschriften sind in Verwirrung.

37, 9 (8). καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ] Δ Aeth. 72. Die syr. Hexapl. hat: — τῷ πατρὶ αὐτοῦ καὶ < τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ. Der Obelus, den sie vor καὶ setzt, ist zu tilgen.

37, 13 (12). ποιμαίνουσιν] Δ Aeth. Ar. 1. 2. (Bei 1 am Rande nachgetragen.)

37, 28 (27). Μαθηταὶ] **ῬΗΘΥΛΩΡΡΖ:** = Ἰσμαηλίται, wie E im Texte, 127 am Rande hat. Ἰσμαδιναι (sic) 75; wozu Holmes bemerkt: inceptat librarius scribere Ἰσμαηλίται et errorem statim deprensus correxit ut correxit. Das Wort ist aus v. 27 (26) (ἀποδάμεθα αὐτὸν τοῖς Ἰσμαηλίταις τοῖτοις) vielleicht mit Absicht hierher verschleppt worden.

40, 16. καὶ ἄμην τρία κανᾶ χονδριτῶν αἶρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου] Δ αἶρειν. Aeth. 14. 16. 77. 130 (nach Genesis graece z. St.). 131. MT. Bemerkenswerthe Variante.

<sup>1</sup>) Bei καὶ ἐγένοντο αἱ ἡμέραι in diesem Verse schalten 56. 129. (gegen Aeth.) ferner IV. 15. 64. 75. 106. 107 πᾶσαι vor αἱ ἡμέραι ein (gegen MT), wobei ihnen die auch in dieser Fassung gebräuchliche Formel vorschwebte. Vgl. Gen. 5, 5. 7. 11 und andere Stellen. Ebenso verfährt z. B. 25 in cap. 47, 28.



Genesis graece z. St.). suprascript. 56. Alex. **כח**. Der Plural wurde geschrieben, weil **ἀπάρας δὲ Ἰσραὴλ αὐτὸς καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ** vorhergeht. Die spätere Uebersetzung stellt **ἦλθεν** wieder her.

47, 5. 6. Dadurch, daß hier MT und LXX auseinandergehen, ist in den Handschriften Verwirrung eingetreten, auch in der Hexapla ist Sicherheit nicht zu erzielen gewesen; Aeth. stimmt mit keinem der überlieferten Texte, ist auch werthlos, denn er ging von **εἶπε δὲ Φαραὼ τῷ Ἰωσήφ** auf die Worte nach **καὶ εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσήφ** über.

47, 14. **τὸ εὐρεθὲν ἐν γῇ Αἰγύπτου καὶ ἐν γῇ Χανααν**  
**ΗΛΩΧΧ: Η-ΠΛ: 7-ΠΔ: ΘΗ-ΠΛ: ΉΣΔΖ:**  
 Man beachte die Aehnlichkeit mit Chrys. IV, 625, der **τὸ εὐρεθὲν** weglassend nach Holmes schreibt: **τῶν τε ἐν Αἰγύπτῳ καὶ τῶν ἐν Χανααν.**

47, 14. **τοῦ σίτου οὗ ἡγόραζον** | **ΨΜ: ΧΗΔ:**  
**ΗΨΜ: ΛΩ:** **ἡγόραξε** (singular) liest zwar 79, aber die Umformung der ganzen Construction muß auf äthiopischem Boden entstanden sein.

48, 12. **καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ**] Subject ist „die Kinder Josefs“. **ΘΗ7Ρ: ΛΦ:** = **προσεκύνησεν αὐτῷ**. 135. Subject: Josef. MT hat **וַיִּשְׁתָּחוּ** ohne **לֵב**. Verdient Beachtung. Indefs hat schon cod. H (altäth.) **ΘΗ7Ρ.**

In der Folge steht dann **Π7Δ** = **ἐπὶ πρόσωπον** mit consequenter Ergänzung von **αὐτοῦ**, während nach den Alexandrinern natürlich **αὐτῶν** zu ergänzen ist.

Für die Scheidung der Quellen des MT ist Folgendes zu beachten. MT giebt **וַיִּשְׁתָּחוּ**, während die Alexandriner **וַיִּשְׁתָּחוּ לוֹ אֶפְסִים אֲרָצָה** übersetzen, vgl. 42, 6. **וַיִּשְׁתָּחוּ לוֹ אֶפְסִים אֲרָצָה** **προσεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν**, in beiden Versen unter Voraussetzung desselben hebräischen Textes.

Aeth. sagt auch hier falsch **Π7ΔΩ:** = **ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν**. Ebenso 19, 1: **וַיִּשְׁתָּחוּ לוֹ אֶפְסִים אֲרָצָה** **καὶ προσεκύνησε τῷ προσώπῳ ἐπὶ τὴν γῆν**, wo sich nur Athan. II. 447,

Theodoret V. 1006, Arab. 2. 3. nach Holmes hinter *προσώπῳ* ein *αὐτοῦ* erlauben. Aeth. **ወሰንዖ: ለጾ:** **በጸ:**; **ለጾ:** und das Suffix von **በጸ:** sind unbrauchbar. Uebrigens giebt Aeth. diese Worte erst als Anfang von v. 3, wohin sie aus v. 1 verschoben sind. Die neuäthiopische Uebersetzung hat hieran nichts geändert nach Pars posterior S. 39.

50, 1. *καὶ ἐφίλησεν αὐτόν*] Δ Aeth. 15. 18.

50, 5. *ὥρκισέ με λέγων*] nach *με* + **ዘእንበለ:** **ይጽድቅ:** = *πρὸ τοῦ τελευτήσασθαι*. 37. „antequam mortuus est. Slav. Ostrog.“ *πρὸ τοῦ τελευτήσαι* 19. 29. 58. 108. Compl., wonach Luc., Alex. Dasselbe + *αὐτόν* 31. 83. Ald. 56 am Rande. 129 „ante mortem eius, sed eius uncis inclusum. Slav. Mosq.“ Das **ዘእንበለ**, das MT nach *λέγων* bietet, wird von LXX in den meisten Handschriften weggelassen und durch die genannte Einschaltung vor *λέγων*, wenn auch nicht ganz genau, wiedergegeben. Die Vergleichung mit 50, 16 erregt den Verdacht, daß sie von dort hier eingedrungen seien. Genauer werden die Worte durch 72. 135. Arm. 58. Ar. 1. 2. mit *ἰδοῦ ἐγὼ ἀποθνήσκω* oder Aehnlichem übersetzt.

50, 6. *καὶ εἶπε Φαραὼ τῷ Ἰωσήφ*] Δ τῷ Ἰωσήφ. Aeth. II. 15. 37. 72. 135. Ar. 1. 2. Arm. MT. Brauchbar.

50, 10. *καὶ παρεγένοντο*] **ዘእንበለ** **ወበጸክ:** im Texte, dagegen bei F. G. **ወበጸክ** = *παρεγένετο*. Alex. 25. 129. *ἐγένετο* 29. Brauchbar.

50, 10. *ἐποίησε τὸ πένθος τῷ πατρὶ αὐτοῦ*] **ሠራ** **ንበረ** (ohne **ወ**) = *ἐποίησαν*. II. 15. 29. 30. 85. (die aber *καὶ* haben). Brauchbar. Demgemäfs **ለእቡሆ**, also *αὐτῶν* statt *αὐτοῦ*, wie 29.

50, 12. *καὶ ἐποίησαν αὐτῷ αὐτως οἱ υἱοὶ αὐτοῦ*] + **ወቀበረዎ:** **ሆ:** = *καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐκεῖ*. II. z. Nach MT müßte *καθὼς ἐνετείλατο αὐτοῖς* nach *οἱ υἱοὶ αὐτοῦ* eingeschoben werden, was viele Handschriften (auch

Luc.) in der That geben; damit verbinden einige andere in verschiedener Weise noch unser καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐκεῖ.

50, 16. ὁ πατὴρ σου ὥρτισε] ሐወከለ: ሐወከለ: = ὥρτισε + ἡμᾶς. Ebenso Arab. 1. 2. 3. Arm. Ko. (ἈΓΓΑΡΚΟΠ). Brauchbar.

Das hier zusammengestellte Material beweist, daß gerade die auffallendsten Abweichungen des äthiopischen Textes von dem recipirten Septuagintatexte nicht auf die Nachlässigkeit der äthiopischen Abschreiber, sondern auf die von den Uebersetzern (beziehungsweise Umarbeitern) benutzte Vorlage zurückzuführen sind. Damit steigt der Werth unserer Uebersetzung, der von De Lagarde für so problematisch gehalten wurde, daß er den Aethiopen in der Probe einer Septuagintaausgabe (gedruckt in seiner „Ankündigung“) vollständig überging. Was es mit der Uebersetzung oder gar Uebersetzung aus einem arabischen oder koptischen Original für eine Bewandniß hat, das darzustellen müssen wir uns auf zuletzt aufsparen, für die directe Benutzung eines griechischen Originals spricht das Zusammengehen des Aethiopen mit der LXX-Handschrift 129, und nur mit ihr, an recht charakteristischen Stellen. Man betrachte nur 1, 26. 4, 7. 11, 22. 29, 3. 29, 6. Hierzu treten in zweiter Linie 7, 11. 10, 7. 24, 48. 34, 7. Hierzu außerdem Manches, was wir in den Vergleichen nicht aufzählten, z. B.

3, 9 (10), Ἀδαμ<sup>2</sup>] ለ Aeth. Ar. 1. 2. Arm. und andre, darunter 129.

15, 21. καὶ τοὺς Εὐαίους] ለ Aeth. Ko. Ar. 3. Arm. u. a. auch 129.

37, 30 (29). οὐκ ἔστιν] + ወስተ: ሀዘቕት: = ἐν τῷ λάκκῳ, wie unter anderem 129.

38, 19. περιέλετο] ወሐንበረት: = ἀφείλετο 75. oder ἀφείλατο 71. 56. 129.

31, 31. ὅτι ἐφοβήθη] Δ Aeth. 129 u. a.; Ko bei De Lagarde, während Wilkins es hat (ⲁⲡⲉⲣⲑⲟⲩ).

In den zuletzt genannten Versen, deren Zahl sich leicht vermehren ließe, ist ein Zusammenhang mit 129 zwar nicht erweislich, aber einmal auf diese Handschrift aufmerksam, wird man sie auch da, wo sie unter vielen andern steht, leicht herausfinden.

Nach der der holmesischen Septuaginta Ausgabe vorausgehenden enumeratio ist die in Rede stehende Handschrift ein vaticanus, früher in der Sammlung des Kardinals Caraffa, der seine den verschiedensten Sprachen angehörigen Handschriften der Vaticana schenkte. Als vaticanus ist sie mit Nr. 1252 versehen. Sie umfaßt den ganzen Octateuch und stammt aus dem dreizehnten Jahrhundert; Kapitel- und Versabtheilung fehlt.

Mit dieser Handschrift eng verwandt ist 56. Das ergibt sich aus Cap. 24, 48. 25, 4. 29, 3. 29, 6. 31, 3, ferner aus den oben nicht berührten Stellen :

37, 4 (3). αὐτὸν<sup>2]</sup> + οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ.

31, 11. 34, 7. 38, 19. 35, 6 u. a.

Die Handschrift ist in Paris und soll aus dem zwölften Jahrhundert stammen. Identisch sind die beiden Handschriften nicht, denn sie weichen oft stark von einander ab; oft wird auch die Uebereinstimmung nur durch eine Marginallesart bei 56 zu Stande gebracht; eine genauere Untersuchung der Handschrift müßte zeigen, inwiefern vielleicht die andern Uebereinstimmungen nur durch Rasuren bewerkstelligt wurden.

Neben diesen beiden Handschriften waren noch andere auf den äthiopischen Text von Einfluß; indeß sind ihre Spuren im Gegensatz zu 56. 129. durch den ganzen Penta-teuch zu verfolgen, daher sie besser an anderer Stelle behandelt und mit den beiden genannten Handschriften verglichen werden.



## Les variantes de M. le Pasteur Pick.

Monsieur le pasteur Dr. B. Pick vient de publier dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, année 1886, pag. 101 à 121, un article intitulé *Text-Varianten aus Mechilta und Sifré*. Nous avons eu la patience d'examiner à peu près 300 de ces variantes qui se rapportent au Pentateuque : Dans le livre de la loi les docteurs tirent souvent pour les pratiques légales des conclusions d'un mot et même d'une lettre que le texte n'exigeait pas rigoureusement et qui, à leur avis, devait indiquer que la portée d'une prescription était restreinte (מיעוט) ou étendue (ריבוי). Toutes les fois que la Mechilta ou le Sifré offraient une telle conclusion, en s'appuyant sur un mot ou une lettre qu'on ne rencontre pas dans notre texte reçu, il serait permis de parler d'une variante. En est-il ainsi des différences qu'a notées M. Pick ? Pas une seule de ses variantes n'a cette importance, et il était superflu de consacrer vingt et une pages à des leçons qui n'ont aucune valeur. Les docteurs citent de mémoire, et la mémoire la plus fidèle peut, trompée par des passages analogues, mettre כי pour וכי, מעמך pour מקרב עמך, et ainsi de suite. Seulement s'il s'agissait d'interpréter dans un sens rabbinique un tel wāw, ou un mikkēreb à la place de la préposition simple, les rabbins regardaient d'abord attentivement le verset avant de se permettre leur raisonnement. Voici quelques exemples qu'on pourrait multiplier infiniment. La cabane ou la soukkâh, que l'Israélite doit habiter pendant sept jours, depuis le 15 jusqu'au 21 Tischri, ne répond aux exigences de la loi qu'en ayant quatre parois. Les docteurs trouvent à cette prescription toute naturelle une allusion dans l'orthographe du mot bassoukkôt dans les versets 42 et 43 du

chapitre XXIII du Lévitique. On y trouve ce mot trois fois, deux fois il est écrit כסכת sans wâw, et une fois כסכיה avec wâw ; ce dernier signe du pluriel indique *deux*, les deux premiers n'ont pas le signe, ce qui fait le nombre de quatre. Dans la Mischnâh de *Iadaim*, ch. III, § 5 on dit qu'un rouleau de la loi dont 85 lettres sont conservées est encore considéré comme sacré. On donne comme exemple *Nombres*, X, 35—36, les versets commençant par וירי בנסע ; or, dans le verset 35 il y a les mots וינסו et ויפצו, écrits sans wâw ; ce devait être l'orthographe ancienne, puisque autrement le verset renfermerait quatre-vingt-sept lettres.

Dans des exemples pareils les Rabbins ont bien examiné leurs textes et observé jusqu'à la *scriptio plena* ou *defectiva* ; mais qu'importe que וילוני (Exode XVI, 3) soit cité et écrit avec wâw ?

Ce qui est plus grave, c'est que M. Pick a quelquefois lu si légèrement les passages des deux livres midrassiques où il a pris ses variantes qu'en réalité ces différences n'existent pas. A *Exode*, XXIII, 19 on ajoute les mots אשר תביא מארץ comme une addition de *Mechilta*, 108 a. L'impression espacée des trois mots, qui n'est employée d'ordinaire que pour le texte du verset auquel se rapporte le paragraphe, a trompé M. Pick. Cependant ארמתך, suivi de ces mots, aurait dû le mettre en garde. A la vérité, il s'agit de *Deut.* XXVI, 2, où se trouvent les prescriptions relatives aux prémices et qui est commenté en même temps que le verset de l'Exode.

Nous avouons volontiers que cette chasse aux variantes nous déplaît au plus haut degré. Les immenses travaux des Kennicott et des de Rossi ont été bien stériles et il n'y avait pas là de quoi séduire les vrais savants du notre époque. Du reste, pour les morceaux du Pentateuque, que tout Israélite savait par coeur, comme les trois chapitres du *Schemâ*, le chant de Moïse, *Exode*, chap. XV, le Cantique du *Deutéronome*, XXXII, M. Pick n'a pas trouvé de

variantes. Je fais erreur, puisque, dans ce dernier morceau, il a rencontré v. 18 כשית pour כשית, et v. 11 le détestable ויקחרו pour ויקחרו!

Paris, Octobre 1886.

J. Derenbourg.

## Richter und Josua.

Von Karl Budde.

„Die Anfangsworte [des Buches der Richter] : *und es geschah nach dem Tode Josuas*, scheinen eine Fortsetzung des Buches Josua, das mit der Nachricht von Josuas Tode schloß, zu versprechen. Allein der Faden der Geschichte wird keineswegs da aufgenommen, wo ihn der Verfasser des B. Josua fallen liefs. Denn statt daß nun von den Begebenheiten gehandelt würde, die nach der durch Josua größtentheils vollendeten Eroberung Canaans vorfielen, beginnt der Verfasser die schon im B. Josua enthaltene Geschichte der kriegerischen Besitznahme des Landes von vorn zu erzählen an, doch mit dem bedeutenden Unterschiede, daß dieselbe nicht zu Josuas Lebzeiten und unter seiner Oberleitung, sondern nach seinem Absterben und von jedem Stamme einzeln oder mehreren verbündeten Stämmen gemeinschaftlich unternommen wird.“ Mit diesen Worten hat schon im Jahre 1835 der Altmeister unserer Wissenschaft unter den Lebenden, Gottlieb Studer, auf der ersten Seite seines vortrefflichen Commentars zum Buche der Richter das Problem, mit dem sich diese Abhandlung beschäftigen soll, im wesentlichen klar und scharf umrissen. Gerade in neuester Zeit haben demselben viele Gelehrte ihre Arbeit zugewendet : ich nenne davon Wellhausen<sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> Bleek's Einleitung in das Alte Testament, 4. Auflage, 1878,

Ed. Meyer<sup>1)</sup>, Stade<sup>2)</sup> und als Gegner ihrer Anschauung Bertheau<sup>3)</sup>. Als ich schon die Feder zu dieser meiner Untersuchung angesetzt hatte, gelangte — besonders früh durch die Güte des Verfassers — der betreffende Abschnitt der neuen Auflage von Kuenen's Historisch-critisch onderzoek in meine Hände, eben zur rechten Zeit, um noch überall Berücksichtigung zu finden.

Mit möglichst genauer Feststellung des ursprünglichen Textes von Richt. 1, 1—2, 5, dem ersten Theile des Richterbuches, wie man den Abschnitt oft genannt hat, werde ich beginnen müssen; dazu sind die Parallelstellen des Buches Josua heranzuziehen und das gegenseitige Verhältniß zu bestimmen. Ganz besonders in diesem ersten Absatz hat mich die vorsichtig skeptische Haltung Kuenen's gegenüber der grundlegenden Arbeit von Ed. Meyer zu größerer Ausführlichkeit genöthigt, als ich anfangs beabsichtigt hatte.

## I.

Wir lassen c. 1, 1a als Anknüpfungsformel vorläufig bei Seite. Von 1b bis v. 3 ist der Zusammenhang gut und unangefochten. Durch Gottesspruch wird Juda ausgelooft, zuerst gegen die Kanaaniter zu ziehen und gewinnt Simeon zum Genossen, um gemeinschaftlich ihre beiden Stammlose zu erobern. In dem folgenden Abschnitt v. 4—8 geht Meyer unrichtig von dem ganz allgemein gehaltenen v. 4 statt von dem höchst individuell und eigenartig

---

S. 181 ff. Leider ist in der 5. Ausgabe statt des wichtigen neuen Abschnittes über Richter, Samuel, Könige Bleek's veraltete Arbeit wieder eingesetzt.

<sup>1)</sup> In dieser Zeitschrift I, 1881, S. 117 ff.

<sup>2)</sup> In dem Nachwort zu Meyer's Abhandlung und in seiner Geschichte des Volkes Israel Bd. I.

<sup>3)</sup> Zweite Auflage seines Commentars zum B. der Richter im Kurzgef. Ex. Handbuch.

klingenden Kern der Adoni-Bezeq-Geschichte v. 5—7 aus. So hält er v. 4 fest, von dem er doch והפרוי und die 10000 Mann streichen, und verwirft jene Geschichte, obgleich er die Möglichkeit eines alten Kernes zugestehen muß. Umgekehrt ist v. 4 zu streichen als verallgemeinernder Auszug aus dem Folgenden, der außer den üblichen 10000 Gefallenen nichts hinzubringt<sup>1)</sup>. Gegen ihn spricht auch das וילך אחרו שמעון unmittelbar nach ויעל יהודה; viel besser schließt das וימצאו von v. 5 an. Gegen Echtheit und Alter der Adoni-Bezeq-Geschichte ist nichts einzuwenden. Sprache und Inhalt spricht deutlich dafür. Die Uebertreibung von den 70 Königen (vgl. Kuenen a. a. O. S. 357) in v. 7 beweist nur gegen strikte Geschichtlichkeit, nicht gegen alte Ueberlieferung. Der Gottesname אלהים in v. 7, den Meyer (S. 135) auffallend findet, ist vielmehr im Munde des Heiden selbstverständlich<sup>2)</sup>. Der Ort der Schlacht kann freilich nicht das Bezeq des Onomasticum zwischen Sichem und Beth-Schean sein, noch auch das von Sam. I, 11, 8, falls dem Zusammenhang dort zu trauen ist; aber die Thatsache gleichnamiger Orte ist unbestreitbar, abgesehen von der Möglichkeit einer anderen Lösung, die sich hier zeigen wird. Der scheinbarste Einwand bei Meyer und Kuenen beruht auf der, allerdings fast allgemeinen, unrichtigen Deutung von v. 7 b. Nicht von den Siegern wird der an den Daumen der Hände und Füße verstümmelte Adoni-Bezeq nach Jerusalem mitgeschleppt, um dort zu sterben, sondern die Seinen retten

<sup>1)</sup> Eine harmonistische Lösung wie die Bertheau's: v. 4 Feldschlacht, v. 5 Belagerung in der Festung Bezeq, die genommen wird, aus der v. 6 Adoni-Bezeq entkommt, um im freien Felde gefangen zu werden, hat keine Stütze am Text.

<sup>2)</sup> Die Gruppe הכנעני והפרוי (von Mey. zu v. 4 beanstandet) ist durch Gen. 13, 7. 34, 40, obgleich dort nicht unentbehrlich, verhältnismäßig gut bezeugt und durch den Vergleich von הַפְּרוֹי Sam. I, 6, 18. Deut. 3, 5 unschwer zu erklären. Doch vgl. unten.

den zu Kampf und Flucht gleich Unfähigen in die feste Stadt<sup>1)</sup>. Das Verfahren der Judäer wird bei dieser sicher ursprünglichen Auffassung nur begreiflicher. Die Kürze der Ausdrucksweise war unbedenklich, weil die Judäer als Nichtbesitzer Jerusalems gar nicht in Betracht kommen konnten. Aber sehr erklärlich ist auch frühes Mißverständniß der Stelle; denn unter dem Eindruck des mehr als summarischen Verfahrens der Israeliten im Buche Josua erschien es unmöglich, daß die eigenen Getreuen den Verstümmelten auf dem Schlachtfelde aufsuchten und in Sicherheit brachten. Hatten ihn demnach die Sieger nach Jerusalem geschleppt, so galt der Grundsatz, daß die Nürnberger keinen hängen, sie haben ihn denn zuvor. So entstand v. 8 von der Eroberung und Vernichtung Jerusalems, jedenfalls 7 b gegenüber verspätet; als ungeschickte Rechtfertigung eines falsch verstandenen Satzes ist er der vielen Mühe, die man zu seiner eigenen Rechtfertigung aufgewandt hat, nicht werth.

Aus der zweiten Gruppe von Versen, 9—15, hebt sich die Kaleb-Othniel-Geschichte ebenso bezeichnend heraus. Für diese haben wir in dem Paralleltexte Jos. 15, 13—19 einen unschätzbaren Anhalt, und richtig hat danach Meyer den ursprünglichen Text hergestellt. *Zuerst die Zutheilung des Looses* wie an den ganzen Stamm so an den einzelnen Beisassen, *dann die Eroberung* durch den damit Ausgestatteten selbst. Im Buche Josua ist neu nur die Anknüpfung an die Zusage Josuas an Stelle Moses (vgl. Richt. 1, 20a), durch Jos. 14, 13 bedingt, und die schlechte Etymologie von *קרית ארבע* durch Einfügung von *אבי הענק* frei nach Jos. 14, 15. Der Wortlaut in Richt. 1 dagegen kann nicht ursprünglich sein. Zuerst die allgemeine, farblose Einführung in v. 10a, dann die drei Namen ohne Angabe ihrer Bedeutung: denn wer sind Scheschaj,

<sup>1)</sup> So unter den Neueren Reufs und Cassel.

Achiman und Talmaj? Dann zieht *Juda* weiter gegen Debir; aber in v. 12 übernimmt auf einmal *Kaleb* den Oberbefehl, und das Collectivum *Juda* ist völlig vergessen. Wird nun in v. 20 Kaleb richtig eingeführt, ihm das Verdienst der Eroberung Hebrons gewahrt, und finden wir zu den drei Namen ohne Erklärung in v. 10 hier die drei Enakskinder ohne Namen<sup>1)</sup>: so ist v. 20 nicht, wie Kuenen (S. 358) meint<sup>2)</sup>, ein Nachtrag des Umarbeiters, sondern der Fetzen, der von dem ursprünglichen Wortlaut von v. 10 losgerissen ist, durch dessen Wiedereinfügung der ursprüngliche sinnvolle Zusammenhang hergestellt wird. Für unmöglich halte ich, was Kuenen annimmt, daß der Interpolator von Jos. 15, 13 ff. aus dem jetzigen Wortlaut von Richt. 1, 10 durch Verbesserung den seinigen gewonnen habe, am allerwenigsten, was Kuenen's Meinung zu sein scheint, vor der Einfügung von v. 20, aber auch nicht nach derselben. Daraus allein ergibt sich, daß Jos. 15, 13 ff. nicht aus dem jetzigen Wortlaut von Richt. 1 geflossen sein kann. Aber wie wurde v. 20 von v. 10 losgerissen und dort so mangelhaft ersetzt? Zwei Tendenzen scheinen dabei in Betracht zu kommen. Die erste ist die der Verallgemeinerung. Was Kaleb gethan, wird hier ganz *Juda* zugewiesen, wie später die Thaten der einzelnen Stämme dem vereinigten Israel. Die zweite, noch durchgreifendere, ist die schematisirende Anordnung. Von v. 22 an treten die Enclaven, die Ausnahmen von der vollen Besetzung der Stammesgebiete, je an das Ende der Erzählung. Als solche erschien auch die Abgabe Hebrons an den bloßen Beisassen *Juda's*, den *Qenizziter*

<sup>1)</sup> Enakskinder (gewiß appellativisch zu deuten) kannte die alte Ueberlieferung nur zu Hebron und nur diese drei, vgl. auch Num. 13, 22, spätere Erweiterungen kommen nicht in Betracht.

<sup>2)</sup> Aehnlich, etwas unbestimmt, Matthes (Theol. Tijdschr. 1881 S. 610); Wellhausen (Bleek<sup>4</sup> S. 182) nennt v. 19—21 Correcturen zu v. 18. 10. 8.

Kaleb; deshalb erst die Eroberungen, dann die Reste und Abtretungen. Denn für die Richtigkeit dieser Erklärung treten die Verse 19 u. 21 ein, die, wie Meyer richtig erkannt, ebenfalls ihre Stelle haben wechseln müssen. Nachdem v. 17 bis in den tiefsten Süden geführt hat, kommt v. 19 mit der Aussage, daß Juda das Gebirge (Juda) eroberte, viel zu spät; denn von Norden ist er nach unserem Berichte ausgezogen. Gleich nach der entscheidenden Feldschlacht v. 5—7 ist er an seinem Platze; aber er mußte an das Ende rücken, weil seine zweite Hälfte von dem unerobert gebliebenen Gebiete redete. Auch hier ist die Lücke ausgefüllt und zwar durch den wiederum verallgemeinernden v. 9, dessen Echtheit schon von Meyer angezweifelt ist. Bedenklich ist hier schon das השפלה, während der sicher echte Vers 19 zweifellos für dieselbe Sache das auffallende העמק gebraucht<sup>1)</sup>. Für die Versetzung von v. 21 endlich war dieselbe Tendenz maßgebend, wenn auch ein anderer Grund dazukam, der ihn zugleich aus der ursprünglichen Reihenfolge v. 19. 21. 20 an das Ende verwies. Auch für ihn steht uns ein Paralleltext, Jos. 15, 63, zu Gebote, und unzweifelhaft richtig setzt Meyer danach für בני יהודה beide Male בני בנימין ein. Nur ursprüngliche Ueberlieferung macht es erklärlich, daß Jerusalem der Theorie (Jos. 18, 28) widersprechend im Josua-Texte zum Loose Judas gerechnet wird; ein wahres Wunder bleibt es, daß sich dies Wort erhalten<sup>2)</sup>. Der Ueber-

<sup>1)</sup> V. 18 habe ich in Theol. Literaturzeit. 1884 S. 211 durch Veränderung von וילכך in ולא הוריש nach LXX geglaubt halten zu können. Ich glaube nun, daß sein Text mit Ausnahme der beiden ersten Worte einst als Apposition zu העמק in v. 19 gemeint war. Man könnte darin fast echtes Gut vermuthen, weil die Erklärung richtig wäre; aber eben daß er, von einem eroberungslustigen Ueberarbeiter durch וילכך, von einem minder sanguinischen durch das οὐκ ἐξαληρονόμησεν zu einem selbständigen Verse ergänzt, in den Text eindringen konnte, weist das את עזה ונו' als Randglosse aus.

<sup>2)</sup> Die Stadt blieb kanaanitisch, bis David aus Juda sie einnahm



arbeiter von Richt. 1 folgte der Theorie und versetzte darum den Vers als Aussage über den Stamm Benjamin zwischen den Abschnitt über Juda-Simeon und Manasse-Ephraim an seine jetzige Stelle. Er füllte damit eine Lücke aus, denn über Benjamin berichtet das Capitel sonst nichts; ob eine bloß beobachtete oder selbst geschaffene Lücke, bleibt zu fragen. Ein sicherer Beweis aber, daß der Vers nicht geschrieben ist, um von einem neuen Stamm, also von Benjamin, zu berichten, liegt in einem unscheinbaren Formmerkmal. In v. 29. 30. 31. 33, wo neue Stämme mit derselben Formel לא הוריש eingeführt werden, steht der Stammesname voran, in v. 27 lesen wir in Anknüpfung an die Eroberung von Bethel ואלא הוריש מנשה; nirgends aber steht das Object voran wie hier ואת היבוסים ונ' לא הרישו בני ונ'. Das erklärt sich nur, wo das Subject dasselbe bleibt, dem Object aber ein anderes schon vorausgegangen ist, wie hier in 19 b. — Aber noch in einer anderen wichtigen Abweichung, die Meyer nicht berührt, behält Jos. 15, 63 Recht. Dort heißt es statt des eben angeführten Wortlautes von לא an : לא יכלו [ויכלו] בני יהודה להורישם. Dies יכל findet sich auch in Jos. 17, 12, der Parallele zu v. 27, nur in v. 29 = Jos. 16, 10 stimmen beide Texte überein. Sehr fein, aber nur bei seinem entschlossenen Standpunkt unbedenklich, bemerkt Bachmann zu v. 19 unseres Capitels (S. 133), weil die Nichtvertreibung der Thalbewohner lediglich Judas Schuld bleibe, nicht eine von seinem Verhalten unabhängige Fügung Jehovas, so erscheine auch das im Buche Josua in ähnlichem Zusammenhang gewöhnliche לא יכלו mit Absicht vermieden. Das ist wirklich

---

Die theoretische Zuweisung an Benjamin, dem allerdings ein guter Theil der israelitischen Ansiedler angehört haben wird, darf man vielleicht dem particularistischen Patriotismus des Erzählers E beimesen.

geschehen und aus diesem Grunde, aber erst von dem Ueberarbeiter des Capitels, der diese Theorie in c. 2, 1 b—5a nachdrücklich geltend und dadurch erst das Stück zur Aufnahme geschickt gemacht hat : er konnte das Nichtkönnen nicht gelten lassen, das dem argloseren Interpolator des Josua-Buches kein Kopfzerbrechen verursachte. Am nöthigsten ist das **לֹא יָכֹל** in v. 19, wozu keine Parallelstelle vorliegt. Denn dort wird ein Grund angeführt, der nur für das Nichtkönnen gilt, und das im Texte verbliebene **לֹא לְהוֹרִישׁ** läßt zwar zur Noth Erklärung, und darum gleich eine Auswahl (vgl. Bachmann) zu, befriedigt aber so wenig, daß LXX und andere Texteszeugen das Nichtkönnen ergänzen und sogar einige hebräische Handschriften sich anschließen. Ebenso ist in v. 21 nach Jos. 15, 63, v. 27 nach Jos. 17, 12 zu verbessern<sup>1</sup>). Im weiteren Verlaufe, von v. 28 an, mag dann, wenn man Jos. 16, 10 folgen will, das abgekürzte **לֹא הוֹרִישׁ** als fernerhin unmißverständlich am Platze sein (außer in v. 32), und vielleicht hat der Ueberarbeiter von Richt. 1 sich danach gerichtet. So sind hier zwei neue Beweise gewonnen, daß die Josua-Texte nicht aus der jetzigen Gestalt von Richt. 1 geflossen sind. — Durch die Entfernung und Umgestaltung von v. 21 wurde auch die Entstehung von v. 8 zwar nicht hervorgerufen, aber doch erleichtert. Dem Umarbeiter, der v. 9 und 10 a schuf und v. 19—21 an ihre jetzige Stelle versetzte, darf man ihn schwerlich zuschreiben, so leicht sich auch das **וְאַחֵר יָרְדוּ** an v. 8 anschließt.

Zu dem ferneren Zusammenhang der Kaleb-Othniel-Geschichte nur *eine* Bemerkung. In v. 13 entscheidet der Zusatz **מִמֶּנּוּ הָקָטָן** für die Auffassung Othniels als Bruder, nicht als Neffe des Kaleb, denn er will die Ehe zwischen Oheim und Nichte erklären. In Jos. 15, 17 fehlen jene Worte, Othniel gilt damit als Neffe Kaleb, und schwer-

<sup>1</sup>) Vgl. dafür auch Kön. I, 9, 21 als wichtiges Zeugniß.

lich ist es zufällig, daß dafür dort in v. 13 Kaleb Sohn Jephunnes heißt, was in Richt. 1, 12. 20 fehlt, da er eben nach v. 13 auch Sohn des Qenaz sein muß. Daß solches Auseinandergehen der Ueberlieferung möglich ist, brauche ich nach Nöldeke und Wellhausen nicht erst zu beweisen. Der Urtext ist schwer zu ermitteln, denn das **בן יפנה** in Jos. 15, 13 könnte auch aus 14, 13 stammen, und wiederum muthet der vaterlose Kaleb in Richt. 1, 12. 20 wenig ursprünglich an. Indessen wird **הקטון ממני** durch 3, 9 gestützt; will man das nicht für Einschub erklären, so wird man wohl annehmen müssen, daß Kaleb ursprünglich in Richt. 1, 20 als **בן קנו** eingeführt war.

Der wichtige v. 16 ist der Verbesserung besonders bedürftig. Für **ובני קני** wird man Meyer's Vorschlag **וקני** wohl oder übel annehmen müssen (so auch Kuenen S. 367), ebenso ist mit Hollenberg's Aenderung nach LXX **אה עמלק** für **אה העם** gewiß das Richtige getroffen (so auch Mey. und Ku.). Daß dies nicht, wie Hollenberg freigiebt, Aenderung der LXX sei, geht aus dem **וילך וישב** mit Sicherheit hervor, weil damit eine Verschiebung der Wohnsitze gegen den ersten Halbvers ausgedrückt ist. Statt **עמלק** würde ich lieber **העמלקי** lesen, aus dem sich zumal vor **וילך י'** das **העם** als Verderbniß leicht erklärt<sup>1)</sup>. Nicht zu billigen ist dagegen der Vorschlag Meyer's (auch Ku.), **ערר** zu streichen und somit zu lesen: **מדבר יהודה אשר בנגב**. Dafür giebt es nicht nur keinen Texteszeugen, sondern der gewonnene Text ist auch geradezu unrichtig. Denn die Wüste Juda liegt eben nicht im Negeb, sondern wird als besondere Landschaft Judas von dem Südlände, dem Gebirge, der Niederung unterschieden (vgl. z. B. Jos. 15). Beth'Araba (Jos. 15, 61) liegt statt im Südlände an der Nordgrenze Judas (Jos. 15, 6), selbst Êngedî kann nie-

<sup>1)</sup> Vgl. Ἀμαλῆα für **העמלקי** oder **עמלקי** Gen. 14, 7. Num. 14, 25. 43. 45. Richt. 12, 15. Sam. I, 15, 15. 30, 1.

mand zum Negeb rechnen wollen<sup>1)</sup>. Eher hätte sich aus dem Texte des Vaticanus der LXX : *εἰς τὴν ἔρημον τὴν οὖσαν ἐν τῷ νότῳ Ἰούδα ἣ ἐστὶν ἐπὶ καταβάσεως Ἀράδ* unter Streichung des letzten Absatzes ein Meyer's Meinung günstiges *יהודה כנע המדברה אשר* gewinnen lassen. Aber eben in den letzten ganz eigenthümlichen Worten, die allen Textgestalten der LXX gemein sind, liegt ein schweres Hinderniß dieser Streichung, und richtig hat danach van Doorninck (vgl. Theol. Lit. Z. 1884 S. 211) den hebräischen Text hergestellt : *מדבר יהודה אשר במורד ער*. Am besten entspricht diesem Wortlaut der Luciantext de Lagarde's (u. a. Al. Chis. Syrohex.) : *εἰς τὴν ἔρημον Ἰούδα [ἐν τ. ν.] ἐπὶ καταβάσεως Ἀράδ*, der hier, wie das im Buche der Richter die Regel ist, den Vorzug verdient. Dafs man auf der Abdachung von 'Arad nach Osten hin bald das Gebiet der Wüste Juda betritt, ist keinem Zweifel unterworfen<sup>2)</sup>; die Angabe des ziemlich weit südlichen Ortes erklärt sich wohl zum Theil aus seiner nach Osten vorgeschobenen Lage, vor allem aber aus der nordsüdlichen Richtung des Zuges der Judäer. Südlich von Hebron, in der Höhe von 'Arad, zweigte sich Qajin von Juda ab, das der Sinn der Stelle. — Ist aber 'Arad in v. 16 beizubehalten, so fällt damit jedes Recht, es in v. 17 für Çephath einzusetzen, wie Meyer thut. Es soll dadurch der genaue Anschluß an Num. 21, 1—3 hergestellt werden. Aber für das in v. 1 u. 2 enthaltene Gelöbnis genügt die Bannung einer einzigen Stadt nicht; v. 3 aber, ob ursprünglich oder aus Richt. 1, 17 ausgezogen, scheint mit seinem *עיריהם* und *שם המקום* absichtlich die Aussage zu umgehen, als ob 'Arad das spätere Chorma sei. Die Stelle von Chorma in Jos. 15, 30, dicht vor Çiqlag, spricht eher gegen 'Arad,

<sup>1)</sup> Damit fällt allerdings auch der M. T.

<sup>2)</sup> Vgl. die „Salzstadt“ Jos. 15, 61, die noch weiter südlich liegen muß.

ebenso seine Trennung von Eschemôa' in Sam. I, 30, 28—30. Ein ausdrückliches Zeugniß gegen die Gleichsetzung von 'A. und Ch., das Meyer übersieht, bringt Jos. 12, 14, wo unter den von Josua besieigten Königen der Kanaaniter neben einander der von Chorma und 'Arad genannt sind. Da beide in den Kriegsgeschichten des Buches Josua nicht vorkommen, Num. 21, 1 ff. sie eher von der Erwähnung im Josuabuche ausschließen würde, so liegt es am nächsten, den späten Vers aus Richt. 1, 16 f. herzuleiten, und dann hat der Text damals schon die beiden unterschieden wie heute. In jedem Falle aber bleibt die Stelle ein verhältnißmäßig frühes Zeugniß gegen die Gleichsetzung beider, an das man sich in Ermangelung jedes anderen zu halten hat. Der horrende „Schreibfehler“ צפת für ערר ist daher nichts als eine kritische Gewaltthat, und die Stadt Qephath = Chorma bleibt am Leben.

Soweit die Einzelbehandlung der Thaten Juda's mit seinen Gesellen, die wir nun herstellen: v. 1 b—3, 5—7, 19, 21, 20 + 10 theilw., 11—17. Die Erzählung ist verhältnißmäßig ausführlich, fließt in gutem, wohlgeordnetem Zusammenhang fort und giebt unter Einflechtung von zwei lebenswarmen Einzeldarstellungen (5—7. 11—15), die durchaus in den Zusammenhang gehören, ein sehr treues, von den Büchern Samuelis in bezeichnenden Zügen bestätigtes Bild der Zusammensetzung und Vertheilung des Stammes Juda in alter Zeit. Ist diese Herstellung, wie ich glaube, in der Hauptsache wohlbegründet, so wird das Stück nicht mehr „ein sonderbares Durcheinander“ (Ku. S. 357) heißen dürfen, und wir gewinnen volles Recht, es, wie Meyer, Stade und Andere gethan, als eine Hauptstütze für die Kritik der Geschichte und Geschichtschreibung Israels zu verwenden.

Die Erzählung von der Eroberung Bethels v. 22—26 kann allerdings, wie Kuenen annimmt, (wesentlich) in der ursprünglichen Gestalt überliefert sein, aber sie stellt sich

doch nur als *ein* Seitenstück neben die *vier* Erzählungen von den Kriegsthaten des Stammes Juda : 4—7, 10—15, 16, 17. Im Hinblick darauf muß jedenfalls die Möglichkeit offen gehalten werden, daß Richt. 1 auch vom Hause Joseph mehr Erzählungsstoff als diese einzige Kriegsthat geboten hat. Umgekehrt kann ich die folgenden Verse nicht mit Kuenen als bloßes Excerpt ansehen. Denn sie finden ihr Gegenstück in den Versen 19 und 21 des Berichtes über Juda, die außer der Begründung in 19b nicht mehr enthalten als jene Verse von Manasse, Ephraim, Sebulon, Ascher, Naphtali, Dan. Als Verzeichnisse der kanaanitisch gebliebenen Landestheile haben wir keinen Grund sie für sachlich unvollständig anzusehen, für das Gegentheil zeugt Jos. 17, 11 ff. neben v. 27 f. und Jos. 16, 10 neben v. 29. Aber möglich und selbst wahrscheinlich bleibt allerdings, daß bei der Uebersetzung des Stückes die neben diesen negativen Listen gebotene Eroberungsgeschichte nur für Juda vollständig, für das Haus Joseph in einem Bruchstück beibehalten, bei den übrigen Stämmen ganz gestrichen wurde. Vielleicht gebe ich damit nur eine nähere Bestimmung dessen, was Kuenen hier unter Excerpt versteht.

Die angezogenen Parallelstellen des Buches Josua verdienen noch Berücksichtigung. Die von Manasse handelnde Stelle 17, 11 ff. ist — ganz im Gegensatz zu 15, 63, einigermaßen ähnlich wie 15, 13 — dem Zusammenhang angepaßt<sup>1)</sup>, indem die aufgeführten Städte als Enclaven Manasses in Isaschar und Ascher bezeichnet werden<sup>2)</sup>. Nun fällt schon im M. T. von 17, 11 auf, daß Jible'am

---

<sup>1)</sup> Auf dieser Anpassung beruht der Wechsel des Nominativs bei den Städten mit dem aus Richt. 1, 27 beibehaltenen Accusativ. Weiter ist daraus nichts zu schließen.

<sup>2)</sup> Daß dies die Theorie der Stammesgebiete erforderte, läßt sich allerdings aus dem verstümmelten Texte von c. 17 und 19 jetzt nicht mehr ersehen, muß aber angenommen werden.

und Ta'anakh ihre Stelle vertauscht haben, dazu kommt die sicher unechte Einfügung von *וַיִּשְׁבִּי עִיר־דֹּד וּבְנוֹתֶיהָ* hinter Dor, endlich der Zusatz *שְׁלֹשָׁה הַנָּפֶת* am Ende des Verses. Im Vaticanus der LXX fehlen vollends Jible'am und Ta'anakh. Andere Handschriften (bei Holmes-Parsons 19, 58, 108, vgl. de Lag. Lucian) bringen diese zwar ebenso wie der M. T., wieder andere (bei H.-P. IV. 15. 16. 18. 30. 53. 64. 77. 121. 128. 131. 144. 209) nur Ta'anakh, und zwar als letztes; aber schon das *καὶ αἱ θρυγατέρες αὐτῆς* bei Jible'am statt des *χωμαὶ* bei den übrigen läßt auf nachträglichen Einschub aus dem M. T. oder besser aus LXX zu Richt. 1, 27 schliessen<sup>1)</sup>. Angesichts dieses Sachverhalts wird man wohl Bertheau zustimmen müssen, daß der Vat. mit bloß drei Städten den ursprünglichen Text von Jos. 17, 11 bewahrt hat, und daß nur diese drei aufgeführt sind, weil Jible'am und Ta'anakh nicht als Enclaven galten, sondern zum Umfang Manasse's selbst gehörten, wofür Bertheau richtig Jos. 21, 25 und Chron. I, 6, 55 anführt<sup>2)</sup>. Auf diese drei wird sich dann der dunkle Zusatz *שְׁלֹשָׁה הַנָּפֶת* (am besten wohl mit Dillmann *הַנָּפֶת*) beziehen, von LXX vollends mit *καὶ* angehängt, er ist deshalb für den Text von Richt. 1, 27 nicht in Betracht zu ziehen. Andererseits hält Bertheau schwerlich mit Recht auch v. 12. 13 für Nachtrag aus Richt. 1, 27. Bei der abweichenden Einführung der Städte in v. 11 erklärt sich die Zusammenfassung in *הָעָרִים הָאֵלֶּה* von selbst; die Abhängigkeit von dem *ursprünglichen* Wortlaute des

<sup>1)</sup> Nicht richtig schließt Bertheau aus *τὰς χωμας αὐτῆς* auf *חציריה* der hebr. Vorlage; denn gerade *בְּנוֹתֶיהָ* geben die LXX in Num. und Jos. (Num. 21, 32. 32, 42. Jos. 15, 45. 47, 17, 16) außer Num. 21, 25 regelmässig durch *χωμαὶ* wieder und sogar daneben das sonst ebenso übersetzte *חצרים* in Jos. 15, 45 mit *ἐπαύλεις*. Der Uebersetzer des Richterbuches dagegen giebt *בְּנוֹתֶיהָ* in 1, 27 mit *αἱ θρυγατέρες αὐτῶν* wieder.

<sup>2)</sup> Danach wäre Jible'am doch eher in Be'âne südlich von Djennin als nach Kön. II, 9, 27 zwischen Jizreel und Megiddo zu suchen. S. auch Dillmann.

Richterbuches bleibt in jedem Falle bestehen, wenn man (vgl. Anm. 1 S. 105) erkennt, daß בְּנוֹתֶיהָ allerdings den Grundtext von αἱ κόραι αὐτῶν bietet; das לא יכלו in v. 12 sichert dem Josua-Texte gegenüber dem des Richterbuches höheres Alter, und die Parallelen 15, 13 ff. 63. 16, 10 zeigen ganz entsprechende Erscheinungen. Die Meinung Dillmann's, daß in Jos. 17, 11 ursprünglich nur שלשה הנפה gestanden habe, dann der Wortlaut von Richt. 1, 27 f. folgte, aus dem dann erst später die Namen in v. 11 verpflanzt seien, um durch הערים האלה ersetzt zu werden, scheint mir zu verwickelt, würde aber den Text von Richt. 1, 27 f. nur um so sicherer hinstellen.

In v. 29 ist der Text sicher aus Jos. 16, 10 zu vervollständigen, so daß der zweite Halbvers lautet: וישב הכנעני בקרב אסרים עד היום הזה ויהי למס עבר. Die Worte können dort in der verlorenen Stellung des Verses nicht entstanden sein, finden auch in allen Theilen ihre Seitenstücke in Richt. 1. Vielleicht sind auch andere Verse der Umgebung in Richt. 1 hie und da verkürzt. Daß der König von Aegypten bei der Einnahme von Gezer dessen kanaanitische Einwohner tödtete (Kön. I, 9, 16), ist wohl nicht so ernst zu nehmen, daß nicht welche zu Frohnknechten übrig blieben; andererseits ist die dort gegebene Bestätigung für die Richtigkeit der Angabe sehr wichtig und muß für die nicht verfolgten mit eintreten<sup>1)</sup>.

Zu v. 30—33, Sebulon, Ascher, Naphtali habe ich nichts beizubringen, desto mehr aber zu den folgenden Versen. Meyer erklärt dieselben wegen ihrer „von dem gleichmäßigen Bau der vorangehenden Abschnitte völlig

<sup>1)</sup> Bemerkt und beseitigt ist der Widerspruch in der LXX, welche auf ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης gleich folgen läßt ἕως ἀνέβη Φαραώ κ. τ. λ., den Wortlaut von Kön. I, 9, 16, während dieser Vers im Königsbuche fehlt. Das doppelte ἕως, deren eines dem andern widerspricht, beweist, daß hier M. T. im Rechte ist.



abweichenden Form“ für späteren Zusatz<sup>1)</sup>; für dem Zusammenhang fremd hält sie auch Stade, wenn er auch die Angaben von v. 34 f. als glaubwürdig verwerthet<sup>2)</sup>. Wie Meyer zu seinem Urtheil kommt, ist leicht zu ersehen. Er weist glücklich nach, daß אמרי der Gesammtname der vorisraelitischen Einwohner Palästinas bei E, כנעני bei J ist, Richt. 1 schreibt er J zu: also gehören v. 34—36 mit ihrem אמרי nicht dazu. Wie aber steht es bei v. 34 f. in Wirklichkeit mit der Form? Das in diesem Sinne ganz eigenthümliche ויאל לשבת deckt sich mit v. 28. Jos. 17, 12 und nur damit; ויהיו למם mit v. 30. 33. Jos. 16, 10 (v. 28. Jos. 17, 13); der übrige Theil von 35 b tritt sachlich gleich, mit wechselndem Ausdruck<sup>3)</sup>, neben den übrigen Theil von v. 28 a. Jos. 17, 13 a; v. 34 b mit umgekehrtem Subject, aber wesentlich gleich neben 19 b. Am meisten weicht v. 34 a ab: „Und die Amoriter drängten die Kinder Dan auf das Gebirge“ gegen das „Nicht vertrieb u. s. w.“ der übrigen Verse. Aber ein Fortschritt ist auch in dem übrigen Zusammenhang deutlich wahrzunehmen. In v. 27—30 bleibt der Kanaaniter inmitten Israels wohnen, in v. 31—33 aber Ascher und Naphtali inmitten Kanaans, um seine Minderzahl auszudrücken. Bei Dan endlich reichen alle diese Mittel nicht aus: nach anfänglichem Vordringen, wie wir aus dem Wortlaut schließen müssen<sup>4)</sup>, vielleicht eben dadurch sehr geschwächt, ist er zurückgedrängt worden auf das Gebirge; seine Hauptplätze nehmen die Feinde in Besitz; aus dem Richt. 1 sehr nahestehenden Stücke c. 17 f. vernehmen wir, daß ein festes Stammgebiet gar nicht in seiner Hand war oder

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 126.

<sup>2)</sup> Gesch. d. V. Isr. I S. 137. 167.

<sup>3)</sup> Hinter ויאל empfiehlt sich die Ergänzung von האמרי nach LXX.

<sup>4)</sup> In Richt. 5, 17 bezeugt?

blieb. Daß dieser Mißerfolg einen anderen Ausdruck erhält, als der Erfolg der übrigen Stämme, kann nicht Wunder nehmen: ganz von selbst wird hier der handelnde Feind zum Subject, der leidende Stamm zum Object. Die gegebenen Städtenamen drücken schwerlich das gesammte Deficit Dan's aus, sondern nur das Ziel des Vordringens der Feinde. Das Stück lenkt in v. 34 aus dem Verzeichnissstil der Natur der Sache nach in den der Erzählung ein und muß mit v. 19, auch 16. 17 verglichen werden, erst v. 35 kehrt zum Stil der Verzeichnisse zurück. Die Form schließt sich also in Wirklichkeit unter Berücksichtigung des abweichenden Inhalts ebenso ungezwungen wie innig an die des übrigen Capitels an. Der Inhalt aber ist die Glaubwürdigkeit selbst. Wenn wir Çor'a nach c. 13 ff. 17 f. als den festesten Punkt für das alte Dan annehmen, und finden nun nördlich davon in den Händen der Kanaaniter Jerusalem, die Städte in Benjamin nach Jos. 9, 17, und diese Linie verlängert durch das ganze Thal Merdj ibn 'Omêr in Ajjalon (Jâlô) und Scha'albim (doch wohl = Selbît), und südlich von Çor'a Har-Cheres = 'Ir-Schemesch = Beth-Schemesch = 'Ain-Schems<sup>1)</sup>: so begreifen wir die Nothlage Dans erst völlig und könnten gleich mit c. 17 f. fortfahren<sup>2)</sup>. — Der einzige Grund gegen die Zugehörigkeit von v. 34 f. zu dem ganzen Capitel, das האמרי, kann hier nicht den Ausschlag geben, und wenn Meyer's Theorie darüber fiele. Aber bei der notorischen Uebearbeitung des Stückes bleibt eine spätere Aenderung des Volksnamens möglich, auch wenn sich für das Wie? kein Anhalt bieten sollte<sup>3)</sup>. Daß es hiernach

---

<sup>1)</sup> Diese Gleichsetzung, für welche ich die Gründe nicht zu wiederholen brauche, scheint mir trotz der starken Varianten sehr einleuchtend. Studer vermuthet ער חרם statt ה' חרם.

<sup>2)</sup> Vgl. übrigens zu diesen Versen, was unten folgen wird.

<sup>3)</sup> Fast möchte man im Hinblick auf c. 13—16 an den Philister denken.

das Haus Joseph war<sup>1)</sup>), nicht der Stamm Juda, dem die Bewältigung dieser Gebiete gelang, ist höchst beachtenswerth.

Besonders schlimm scheint es mit v. 36 zu stehen, der oft genug völlig aufgegeben ist. Schon Studer hat viel Mühe daran gewendet und doch gestehen müssen, daß er als inhaltlich unrichtig und ohne Zusammenhang mit dem Vorigen zu nichts zu brauchen sei. Den ersteren Anstoß hat nun Hollenberg<sup>2)</sup> beseitigt durch Verweisung auf die Lesart mehrerer Klassen von LXX-Handschriften, darunter die werthvollsten der gerade für das Richterbuch besonders wichtigen Lucianhandschriften<sup>3)</sup> — man muß sich wundern, daß darauf erst so spät hingewiesen wurde<sup>4)</sup>). Daraus ergibt sich der Text **וּנְבֹל הָאֱדֹמִי הָאֱדֹמִי מִמַּעַלָּה וְנֹ**. Auch für den Nachweis, daß dies **ὁ Ἰδουμαίος** nicht gelehrter Einschub sei, darf ich auf jene Stelle verweisen. Aber nun wird, weil jenes „die Grenze des Amoriters war der Edomiter“ in keiner Beziehung befriedigt, auch der von Hollenberg freigegebene weitere Schritt zu thun sein: das **הָאֱדֹמִי** muß als Einschub aus diesem Texte entfernt und einfach für **הָאֱדֹמִי** des M. T. **הָאֱדֹמִי** gelesen werden. Nun ist der Sinn klar und gut: „und das Gebiet des Edomiters erstreckte sich vom Skorpionensteige<sup>5)</sup> an, von Petra an

<sup>1)</sup> Schwerlich erst das getrennte Nordreich, wenn Stade mit seinem erklärenden „das Reich Israel“ (Gesch. d. V. Isr. I S. 167) dies meint. Der Beweis liegt für Beth-Schemesch, falls dies gemeint ist, in Sam. I, 6.

<sup>2)</sup> ZATW. 81. S. 102 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. auch de Lagarde's Lucian-Text.

<sup>4)</sup> Den ausführlichen Nachweis, daß mit dem M. T. nicht auszukommen ist, wird man mir auch Bertheau's neuestem Versuche gegenüber um so eher erlassen, als nach der Vorrede dieser Theil seines Commentars wahrscheinlich vor dem Aufsatze von Hollenberg im Drucke fertig geworden ist.

<sup>5)</sup> Am wahrscheinlichsten doch der Paß es-Safâ, nicht ganz halbwegs zwischen Hebron und Petra etwa 30,10° n. Br., 52,45 ö. L. von

und weiter hinauf“, so daß in der Verfolgung der Richtung bei Petra Halt gemacht und ein neuer Anfang gesetzt wird. Freilich würde der Text noch gewinnen, wenn man sich entschlösse, das מ vor הסלע nach עקרבים als dittographisch zu streichen: „vom Skorpionensteige nach Petra hin und weiter hinauf.“ Es ist ein besonders entscheidender Punkt der Südgrenze Gesamttisraels (Num. 34, 4) oder des Stammes Juda (Jos. 15, 3), was dasselbe sagen will, an den uns dieser Vers stellt; wir sollen von der hohen Warte herab das Land des Nachbarvolkes überschauen, und daß dies Edom ist, weiß das ganze Alte Testament und wird zum Ueberfluß in Jos. 15, 1. 21 ausdrücklich hervorgehoben. So hat demnach der Vers Sinn, und hat er ihn nicht in diesem Zusammenhang, so verlangt jetzt die Frage, wie er dahin gerathen ist, um so dringender nach Beantwortung. Für den, der meinen (und früher Meyer's) Ausführungen über v. 1—21 unseres Capitels billigend gefolgt ist, wird sie keine übergroße Schwierigkeit bieten. Der Vers hat dasselbe Schicksal gehabt wie v. 19—21, von seiner Stelle ans Ende gerückt zu werden. Seine Stelle in diesem Capitel, das von den *einzelnen* Stammgebieten handelt, ist einzig am Ende der Thaten Judas, wo dieser an den südlichen Marken seines Gebietes angelangt ist. Dort, hinter v. 17, oder vielleicht noch besser hinter v. 16, in unmittelbarem Anschluß an jenes וילך וישב את העמלקי, wird der Vers früher gestanden haben. An den Schluß des ganzen Capitels verdrängten ihn die Rangbegriffe des Ueberarbeiters. Wie v. 19—21 als Angaben uneroberten oder abgetretenen Gebietes an das Ende der Geschichte Judas, so mußte dieser Vers als nur von einem fremden Volke handelnd hinter alle israelitischen Stämme gerückt werden; vielleicht wurde dies durch

---

Paris gelegen, sodaß vom Todten Meere ab das Wadi el-Fikre den Verlauf der Südgrenze angiebt.

die Ueberlegung erleichtert, daß ja die Südgrenze Judas mit der ganz Israels zusammenfalle.

Für c. 2, 1—5 wird man die Beobachtung Wellhausen's billigen müssen<sup>1)</sup>. Die Rede 1b—5a gehört nicht in den Zusammenhang<sup>2)</sup>; sie ist vom Uebersetzer eingeschoben, um c. 1 in das rechte Licht zu setzen. Zu den Eroberungsrückständen giebt sie die authentische Interpretation: Jahwe hat mit dem Vertreiben der Landeseinwohner aufgehört, weil Israel mit ihnen nicht verfahren ist, wie es sollte. Die Rede steht genau auf einer Linie mit der oben nachgewiesenen Streichung des *Könnens* in dem ursprünglichen *לֹא יָכֹלוּ לְהוֹרִישׁ*; beides zusammen ist die *conditio sine qua non* für die Aufnahme des Stückes gewesen. Richtig liest dann Wellhausen in dem wieder vereinigten Sätzchen 1a + 5b für *בֵּית־חָלָל* nach LXX *הַכִּבִּים*; daß die Verderbnis später ist als die Uebersetzung, beweist v. 5a, wo der Name Bochim erst entsteht. Die Uebersetzung des LXX-Textes entspricht genau der eben besprochenen in 1, 36. Unerklärt aber und bisher kaum besprochen bleibt ein weiterer Zusatz bei LXX: sie lesen hinter *ἐπὶ Βαυθὴλ* noch *καὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ* und weiter nach *καὶ εἶπε* noch *πρὸς αὐτούς*. Man hat diesen Zusatz wohl immer für freie Ausfüllung der empfindlichen Lücke angesehen, daß der Engel Jahwes im M. T. in die blaue Luft hineinredet, weil erst v. 4 das *אֵל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* nachliefert<sup>3)</sup>. Dazu dient nun das *πρὸς αὐτούς* zweifellos; aber wenn auch der erste Zusatz *nur* diesen Zweck hätte, warum nicht statt beider hinter *εἶπε* ein *πρὸς τὸν οἶκον*

<sup>1)</sup> So thun Meyer, Stade, Kuenen.

<sup>2)</sup> Vgl. zum Texte derselben Theol. L. Z. 1884 S. 211. Zu der Vermuthung Böttcher's muß ich berichtigen, daß sie sich nicht auf LXX, sondern auf Ex. 3, 16 f. stützt, ferner, daß van Doorninck statt des die Ergänzung schließenden *וְאָמַר* lieber bloß ein *י* vor dem *אָמַר* des Textes liest.

<sup>3)</sup> So van Doorninck ausdrücklich.

Ἰσραήλ eingeschoben? Und woher ferner das doch nicht allzu gewöhnliche οἶκος Ἰσραήλ statt υἱοὶ Ἰσραήλ, übereinstimmend mit v. 4? Dem gegenüber lohnt sich doch die Frage, ob der erste Zusatz nicht aus der Quelle geschöpft ist, also ein hebräisches **בית ישראל** [oder **בית י**] wiedergibt. Werth- und sinnlos wären diese Worte, wenn sie, wie häufig genug, Gesamttisrael bezeichnen sollten: nur *hinter* **ויאמר** wären sie dann am Platze. Ganz anders steht es, wenn sie, wie öfter bei den Propheten, aber auch Sam. II, 12, 8. Kön. I, 12, 21 Nordisrael von Juda unterscheiden sollen. Der einzige Ort, den c. 1 ausdrücklich als Besitz Nordisraels erwähnt, ist eben Bethel, und wenn der Engel Jahwes dahin zieht, so schlägt er seinen Wohnsitz eben bei dem Hause Israel und nicht bei dem Hause Juda auf. Nehmen wir als den ursprünglichen Wortlaut an: **ויעל מלאך יהוה מנגל אל בית אל ואל בית ישראל**, so würde sich zu allererst der Ausfall der überstrichenen Worte durch Homoteleuton sehr leicht erklären<sup>1</sup>). Ferner wird der Zusammenhang mit **ויבחו שם ליהוה ב** dadurch verbessert, weil die Opfernden nun genannt sind, nämlich „das Haus Israel.“ Ich glaube, daß dann die Bemerkung Kuenen's, die beiden halben Verse wären doch wieder nur ein Fragment, so daß die Meinung des Verfassers zweifelhaft bliebe, in ihrer Geltung ganz wesentlich beschränkt wird. Wohl mag noch mehr dabei gestanden haben, aber der Sinn ist klar und vollständig: daß nämlich der Engel Jahwes (Ex. 23, 20) mit der Bundeslade in Bethel bei den nördlichen Stämmen seinen Wohnsitz genommen habe (gegen Jos. 18, 1), und so Bethel die [Haupt-]Opferstätte der nördlichen Stämme geworden sei. Wem die Zusammenfassung sämtlicher Stämme außer Juda und Simeon unter „Haus Israel“ hier zu unwahrscheinlich

<sup>1</sup>) Ob das Pisqa im Texte damit zu thun haben kann, lasse ich dahingestellt.

vorkommt, muß es auf sich nehmen für jene Zusätze der LXX eine andere befriedigende Erklärung zu geben, was mir nicht leicht scheint. Indessen will ich eine andere Möglichkeit nicht unerwähnt lassen, die über das Zeugniß der LXX hinaus noch die Schicksale des Textes in Betracht zieht. Der Vers ist, wie der Augenschein lehrt, seiner ursprünglichen Bedeutung durch den Uebersetzer völlig entfremdet und als leere Hülse für eine Strafpredigt verwendet worden. Diese Strafpredigt gilt nicht einem Theile Israels, sondern dem gesammten Volke, vgl. כל בני ישראל in v. 4, und diese Allgemeinheit der Adresse beruht nicht auf Zufall, sondern auf Nothwendigkeit. Gehört nun wirklich jenes Mehr der LXX dem ursprünglichen Texte an, so mußte es in der neuen Wendung die Empfänger der Strafpredigt bezeichnen, und stand im Texte ein Ausdruck, der nur einen Theil Israels bezeichnete, so *mußte* der Uebersetzer daraus einen Namen für Gesammtisrael machen und hätte sich gewiß nicht gescheut das zu thun, noch viel weniger, als bei der Verwandlung von Juda in Benjamin in v. 21. Der Name aber, den wir bei Bethel zunächst erwarten, ist nach v. 22 f. בית יוסף; hat dies wirklich dagestanden, so konnte der Verfasser einer Aenderung gar nicht aus dem Wege gehen, und die mildeste ausreichende war בית ישראל, das ja vielfach als Synonym von בית יוסף vorkommt, aber noch häufiger das ganze Volk bedeutet. Wer sich zu dieser Annahme entschließt, hat ferner die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß das ganze Stück ursprünglich in der Sondergeschichte des Hauses Joseph, also für den jetzigen Text hinter 1, 26 oder allenfalls hinter v. 29 gestanden hat. Seine Versetzung hätte an 1, 19—21. 36 mehr als ausreichende Seitenstücke. Indessen könnte auch der Engel Jahwes das gemeinsame Lager behütet haben, bis alle Stämme dasselbe verlassen, und dann erst seinen Wohnsitz aufsuchen.

Wir sind am Ende des „ersten Theiles des Richterbuches“ angelangt, nicht ohne wichtige Ergebnisse. Wir fanden darin eine große Summe einzelner Mittheilungen, die, zum Theil nach Herstellung des ursprünglicheren Wortlautes, sämmtlich werthvoll, zum größten Theile rein thatsächlicher Natur und ohne weiteres verwendbar sind, zumal wichtige Punkte durch davon unabhängige Texte bestätigt werden. Der Zusammenhang ist von Glossen durchsetzt, deren Entstehung sich verfolgen läßt; die Reihenfolge der einzelnen Absätze ist vielfach umgeworfen, aber dies ist ebenso wie manche Aenderung des Wortlautes aus einer Uebersetzung zu erklären, die nach erkennbaren Grundsätzen verfuhr. Für Wiederherstellung der Reihenfolge wie des Wortlautes bieten die gleichlaufenden Stellen im Buche Josua ein unschätzbares Hilfsmittel; denn wo nicht die Einhängung der Bruchstücke in den Zusammenhang des Buches Josua Aenderungen herbeiführte, ist dort mehrfach ein Wortlaut erhalten, der älter sein muß, als diejenige Uebersetzung, welcher das Stück bei seiner Einfügung in das Richterbuch unterzogen wurde<sup>1)</sup>.

Danach ist die Frage nach dem Verhältniß der Doppelstellen zu entscheiden<sup>2)</sup>. Unmöglich können, wofür sich zuletzt Kuenen, freilich zögernd, ausgesprochen hat (a. a. O. S. 358), die Josua-Stellen aus Richt. 1 geflossen sein, denn

---

<sup>1)</sup> Die Auseinanderzerrung der Kaleb-Geschichte in Richt. 1, 10 ff. 20 gegenüber der klaren, geschlossenen Durchführung in Jos. 15 findet in Richt. 1 mehrere Seitenstücke, die uns nöthigen, sie dieser grundlegenden Uebersetzung zuzuschreiben; das **לֹא יָכֹל** in Jos. 15, 63. 17, 12 hat im Richterbuche der Anschauung *dieses* Uebersetzers, wie sie in 2, 1b—5a niedergelegt ist, weichen müssen; das richtige **יְהוֹרָה** Jos. 15, 63 ist höchst wahrscheinlich von diesem Uebersetzer durch **בְּנִימִן** ersetzt worden, um diesen Stamm in der gegebenen Liste nicht fehlen zu lassen. S. weiter unten.

<sup>2)</sup> Die Monographien von Welte (1842) und Keil (1846) sind hiefür werthlos.



durch Conjectur aus dem jetzigen Wortlaut ließen sich die besseren Lesarten des Buches Josua nicht gewinnen. Die entgegengesetzte Ansicht, daß nämlich nicht nur die gleichlaufenden Absätze aus dem Buche Josua geschöpft seien, sondern der ganze Inhalt von Richt. 1 einst im Buche Josua gestanden habe, daraus geschöpft und bei Herstellung des Richterbuches aus dem Buche Josua gestrichen sei, hält Dillmann (Num. Deut. Jos. S. 442) für eher möglich, ohne sich doch dafür zu entscheiden. Auch sie ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Die im B. Josua erhaltenen Stücke stehen nach allgemeinem Einverständniß in grellem Widerspruch mit dem übrigen Inhalt desselben, können also dort nicht ursprünglich sein und weisen in ihrer Verzettlung auf einen früheren Zusammenhang hin, der dem jetzt im Richterbuche vorliegenden mindestens sehr ähnlich gewesen sein muß. Wie die Einleitung des Ganzen, Richt. 1, 1b—3, im B. Josua sollte untergebracht gewesen sein, ist völlig unerfindlich. Daß ferner aus den zahlreichen Splintern, in welche nach der Anordnung des B. Josua und den erhaltenen Abschnitten die ganze Masse des gleichartigen Stoffes nothwendig müßte zerfallen sein, ein im ganzen so wohlgeordnetes Stück hergestellt wäre, wie Richt. 1 dies ist, heißt auch dem geschicktesten und scharfsinnigsten Diaskeuasten zuviel zugemuthet. Erst bei Abschluß des Richterbuches könnte dies schon darum nicht geschehen sein, weil dem jetzigen Zusammenhang ein älterer vorausgegangen sein muß. Und endlich, wenn bei dieser Gelegenheit der übrige von dort entlehnte Inhalt von Richt. 1 im B. Josua getilgt wäre, warum nicht auch Jos. 15, 13—19. 63. 16, 10. 17, 11—13?

Es bleibt demnach nur die dritte Annahme möglich : daß beide aus derselben älteren Vorlage schöpfen, einer zusammenhängenden Darstellung, von welcher Richt. 1 eine Uebearbeitung ist, während Bruchstücke davon in das Buch Josua Eingang gefunden haben. Als das letztere

geschah, war also das Stück noch nicht in das Richterbuch aufgenommen.

## II.

Dieses Ergebniss, das später nach anderen Richtungen verfolgt werden mag, eröffnet für Richt. 1 eine verlockende Aussicht. Mehrfach schon wurde betont, daß wir der Vollständigkeit dieses Stückes keineswegs sicher sind. Wo soviel verändert, umgestellt, hinzugesetzt wurde, kann auch mancherlei gestrichen sein; die unverhältnißmäßige Bevorzugung Judas erklärt sich am leichtesten aus seiner Schätzung zur Zeit der Aufnahme des Stückes und entspricht daher wohl einer Vernachlässigung der übrigen Stämme; das völlige Fehlen mindestens des Stammes Isaschar weist wie mit dem Finger auf eine Lücke. Leiten sich nun die Bruchstücke im B. Josua aus einer älteren Gestalt ab, so können wir dort vielleicht aufer dem bereits gehobenen Gewinn auch die Ausfüllung einer oder der anderen Lücke erwarten. Diese Möglichkeit ist auch Andern nicht entgangen<sup>1)</sup>; merkwürdig verschieden verhalten sich ihr gegenüber Kuenen und Dillmann (beide a. a. O.). Ersterer will Richt. 1 und die Josua-Stücke eben darum nicht aus der älteren Quelle ableiten, *weil* es dann gar zu sonderbar wäre, daß *alle* die letzteren sich auch in Richt. 1 finden; letzterer dagegen weist die Entlehnung aus Richt. 1, wofür Kuenen sich entscheidet, gerade damit ab, *daß* im B. Josua „noch andere ähnliche Angaben vorkommen, welche nicht aus Jud. genommen sind.“ Dillmann hat recht gesehen, und damit wird Kuenen's einziger Gegengrund gegen die dritte Annahme hinfällig.

Dillmann läßt die vier Stellen, auf die er hinweist, in

---

<sup>1)</sup> Vgl. Wellh. bei Bleek<sup>4</sup> S. 182; Meyer a. a. O. S. 136; Stade, Gesch. d. V. Isr. S. 137.

zwei Klassen zerfallen, indem er das zweite Paar bloß mit einem „vgl.“ einführt. Diese beiden, 11, 22. 13, 2—6, kommen allerdings schwerlich in Betracht. Die erstere, richtiger 11, 21—23 a, steht nicht gleichartig neben Richt. 1, sondern ist von 1, 10. 20 = Jos. 15, 14 abhängig, erweitert die drei Benê 'Anāq, wie das auch sonst in deuteronomischen Stellen geschieht, zu 'Anakitern = Riesen und wirft damit zusammen die Kenntniß von den gathitischen Riesen aus der Zeit Davids, die ebenfalls ein wenig ausgeweitet wird. Die Stelle ist gewiß sehr spät (nach Kuenen O.<sup>2</sup> S. 132. 327 erst vom Redactor, wonach S. 156, wo sie zu den prophetischen Stücken gezählt wird, wohl berichtet werden muß). Die zweite Stelle schöpft ebenfalls aus einer Richt. 1 verwandten<sup>1)</sup> und ist auch sicher von zweiter Hand, wie aus der Einrahmung und den zahlreichen Erweiterungen aus anderen Quellen sich ergibt; richtig wird sie von Kuenen dem Deuteronomisten zugewiesen<sup>2)</sup>).

Anders die zwei übrigen Stellen. C. 13, 13 lautet: „Und nicht vertrieben die Kinder Israel den Geschuriter und den Ma'akhathiter, und es blieb wohnen Geschur und Ma'akha[th] inmitten Israels bis auf diesen Tag.“ Die Form des Verses deckt sich ganz ungezwungen in allen Einzelheiten mit Richt. 1, 27 (Jos. 17, 12). 21. 29; das Fehlen des לא יכלו findet sein Seitenstück (oben erklärt) auch in Jos. 16, 10. Die einzige Abweichung besteht in der Nennung der Kinder Israel statt eines einzelnen Stammes wie überall sonst in unserem Stück; die aber

<sup>1)</sup> Darüber am Schlusse dieser Abhandlung.

<sup>2)</sup> Meinen Herstellungsversuch (Urgesch. S. 350) weist Dillmann zurück, weil in v. 4 מעזה nach v. 3 nicht mehr an seiner Stelle sei. Das ist es gleichwohl, wenn allein mit einem südlichen und einem nördlichen Endpunkte die Spanne Landes bezeichnet werden soll, welche כל ארץ הכנעני heißt. Das aber ist hier der Fall, ich halte daher jenen Versuch mit denselben Vorbehalten wie dort aufrecht.

könnte entweder in dem jetzt verlorenen Zusammenhang sachlich begründet gewesen oder erst durch die Einrückung in den vorliegenden veranlaßt sein. Denn in den letzteren ist das Stück nur nothdürftig eingepaßt. Es widerspricht Deut. 3, 14 und Jos. 12, 5, insofern Geschûr und Ma'akha als Enklaven im israelitischen Gebiete, zu dem sie eigentlich gehören sollten, anstatt als Grenze desselben gelten; nicht minder widerspricht es, allerdings im Bunde mit der gesammten Ueberlieferung<sup>1)</sup>, dem vorhergehenden Verse, in dem ausdrücklich versichert wird, daß auch diese beiden Gebiete von Mose besiegt, erobert und zugetheilt seien. Nun könnte man v. 13 als einschränkende Berichtigung von v. 12, als Ausgleich zwischen ihm und 12, 5 ansehen: dann wäre er nicht quellenhaft und käme für uns nicht in Betracht. Dagegen aber spricht die Form des Verses; sie müßte auf Nachahmung von Richt. 1 beruhen, und das ist zu weit hergeholt. Außerdem zeigt der Vergleich mit 12, 5 und Deut. 3, 14, daß der ursprüngliche Text von v. 12 statt **וְנָבֹל** ein **עַד נָבֹל** geboten hat. Es ist also umgekehrt v. 12 nach v. 13 verändert worden: durch die Aenderung in **וְנָבֹל** wurde dem Anspruch idealer Zugehörigkeit zu Israel, den v. 13 erhebt, Genüge gethan und dabei übersehen, daß die letzten Worte nun über das Ziel hinausgeschossen und einen neuen Widerspruch schufen. So erklärt Dillmann den Hergang richtig; damit ist v. 13 quellenhaft und für den Zusammenhang mit Richt. 1 gesichert. Ob es gelingt, ihn dort einzuordnen, muß sich erst zeigen.

Durch Inhalt und Form wird c. 19, 47 ebendahin verwiesen<sup>2)</sup>. „Und das Gebiet der Kinder Dan kam ihnen abhanden, und die K. D. *zogen hinauf und stritten* mit

<sup>1)</sup> Vgl. außer den angeführten Stellen Sam. II, 3, 3. 10, 6. 8. 13, 37 f. 14, 23. 32. 15, 8.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu die vortrefflichen Ausführungen Dillmann's a. a. O., mit denen das Nachfolgende wesentlich übereinstimmt.

Lêschâm<sup>1)</sup> und nahmen es und schlugen es mit Schwertes-  
schärfe und nahmen es in Besitz<sup>2)</sup> und ließen sich darin  
nieder und nannten Lêschâm Dan nach dem Namen  
ihres Vaters Dan.“ Ein Auszug aus Richt. 17. 18 kann  
dies kaum sein wegen לשם statt ליש und wegen der ab-  
weichenden Angabe in 18, 1, daß dem Stamm Dan bis  
dahin kein Loos zugetheilt gewesen. In den Zusammen-  
hang paßt es nicht, da v. 48 an 46 anschließt. Wir  
müssen deshalb an Richt. 1 denken. Es sind nur schlichte  
Formmerkmale, die durch Cursivdruck als Uebereinstim-  
mung mit Richt. 1 herausgehoben sind; aber wenn man  
dort v. 1. 3. 13. 25. 26 vergleicht, erscheinen sie in dieser  
vollständigen Reihenfolge doch nicht als bedeutungslos,  
und mehr läßt sich hier nicht erwarten. Der Inhalt bildet  
in gleicher Kürze die unmittelbare Fortsetzung von Richt.  
1, 35 oder noch besser von v. 34, sodaß v. 35 den Schluß  
bildet. Die Daniten werden auf das Gebirge gedrängt  
und nicht in das Thal herab gelassen (Richt. 1, 34); sie  
verlieren vollends ihr Gebiet und suchen sich im Norden  
einen neuen Wohnsitz (Jos. 19, 47); in den verlassenen  
Städten setzen sich die Amoriter fest, werden aber später  
vom Hause Joseph dienstbar gemacht (Richt. 1, 35). Die  
Ergänzung ist im Grunde unentbehrlich; denn wenn andere  
Stämme Israels sich des Erbgebietes von Dan bemäch-  
tigen, so muß man doch erfahren, wo denn Dan selbst  
geblieben ist. Eine glänzende Bestätigung aber erwächst  
dieser Wiederherstellung des ursprünglichen Zusammen-  
hangs aus dem stark abweichenden Texte der LXX, am  
reinsten auch hier erhalten im Vat. Da schließt sich v. 48  
unmittelbar an v. 46, und dann folgt statt des ויצא נבול

<sup>1)</sup> Wellh. liest einleuchtend לשם statt ליש.

<sup>2)</sup> Für ויך־ישׁו ist vielleicht ויך־ישׁו zu punktieren, wodurch die Ueber-  
einstimmung vollständig wird. Das Wort fehlt in LXX (ausgenom-  
men 19. 108).

כני דן מהם : καὶ οὐκ ἐξέθλιψαν οἱ υἱοὶ Δὰν τὸν Ἀμορῶτα  
τὸν θλίβοντα αὐτούς ἐν τῷ ὄρει· καὶ οὐκ εἶων αὐτοῖς  
οἱ Ἀμορῶται καταβῆναι εἰς τὴν κοιλάδα καὶ ἔθλιψαν ἀπ'  
αὐτῶν<sup>1)</sup> τὸ ὄριον τῆς μερίδος αὐτῶν. καὶ ἐπορεύθησαν  
x. t. l. gleich M. T. 47 b. Von καὶ οὐκ εἶων an liegt der  
Text von M. T. Richt. 1, 34 b vor mit zwei kleinen Ab-  
weichungen, beide besser (אלי stat לא כי, נחני stat נחני),  
und Wiederholung des Subjectes. Es wird deshalb das  
Vorhergehende nur ungeschickte Umarbeitung von Richt.  
1, 34 a sein, bestimmt, das Stück in den Zusammenhang ein-  
zupassen, wie dasselbe bei Jos. 15, 13. 17, 11 beobachtet  
wurde. Im Richterbuch wird vorausgesetzt, daß die Dani-  
ten anfänglich in den Besitz der Ebene gelangten, dann  
erst zurückgedrängt wurden; hier wird von dem ersten  
Versuch der Daniten geredet und ausgesagt, daß es ihnen  
von vornherein nicht gelang die Amoriter zu verdrängen.  
Dieses Stück aber kann nicht aus dem LXX-Texte von  
Richt. 1, 34 stammen, da dort die Uebersetzung wesent-  
lich anders und zwar dem M. T. entsprechend lautet :  
ὅτι οὐκ ἀφῆκαν [Luc. ἀφῆκεν] αὐτὸν καταβῆναι x. t. l.  
Auch der Schlufsabsatz des abweichenden Textes läßt sich  
nur aus dem Hebräischen verstehen, er entspricht etwa  
einem וַיַּצִּיקוּ מֵהֶם נָבִיל נְחֻלָּתָם = „sie machten ihnen ihr Erb-  
gebiet zu enge“, ein vortrefflicher Ersatz für das immerhin  
ungeschickte כני דן מהם, ויצא נביל כני דן מהם, M. T. v. 47 a<sup>2)</sup>. Die

<sup>1)</sup> Viele Handschriften statt ἔθλιψαν : ἔθλιβον; eine ziemliche Anzahl (14 bei Holmes-P.) ἐπ' αὐτῶν, darunter aber neben anderen Lucian-Handschriften (wonach auch de Lagarde) nach H.-P. nicht der Chisianus = 19, noch der Oxoniensis = 75, noch der Zittaviensis = 44. Ich sehe ἐπ' αὐτῶν entschieden als erleichternde Correctur an.

<sup>2)</sup> Nöldeke (Unterss. zur Krit. d. A. T. S. 103) erklärt v. 47 a des M. T. für verstümmelt wie andere vor ihm. An Vorschlägen zur Verbesserung für ויצא führt Dillmann an וַיַּצֵּק, וַיַּצֵּר, וַיַּצֵּק und weist sie alle damit ab, daß dann להם statt מהם stehen müßte. Das steht freilich Jos. 17, 15; aber ebenso richtig und noch deutlicher wäre מן,

durch das Voraufgehende begründete Annahme, daß dies und der Rest entsprechend M. T. 47 b ursprünglich die Fortsetzung von Richt. 1, 34 gewesen, findet nun hier fernere Bestätigung, die ebenso wie jenes im M. T. fehlt. Es folgt nämlich darauf Richt. 1, 35, wiederum mit so bedeutenden Abweichungen von dem griechischen und hebräischen Texte jener Stelle, daß an Entlehnung von dort gar nicht zu denken ist.

- |   |  |
|---|--|
| { | Richt. <sup>1)</sup> : καὶ ἤρξατο ὁ Ἀμορῥαῖος κατοικεῖν ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μυρ-<br>σινῶνος |
| { | Jos. : καὶ ὁ Ἀμορῥαῖος ἐπέμεινε <sup>2)</sup> τοῖ κατοικεῖν                            |
| { | Richt. : οἱ αἱ ἄρχοι καὶ αἱ ἀλώπηκες καὶ ἐβαρύνθη ἡ χεὶρ οἴκου                         |
| { | Jos.: ἐν Ἐλῶμ καὶ ἐν Σαλαμὶν καὶ ἐβαρύνθη ἡ χεὶρ τοῦ                                   |
| { | Richt. : Ἰωσήφ ἐπὶ τον Ἀμορῥαῖον καὶ ἐγένετο [Vat. αὐτοῖς] εἰς<br>φόρον.               |
| { | Jos. : Ἐφραΐμ ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐγένοντο αὐτοῖς εἰς<br>φόρον.                             |

Abweichungen, die auch den Grundtext berühren, sind darunter das Fehlen von **הר חרם**, Ephraim für Haus Joseph, gleich danach **עליהם**, endlich **לרם** vor **למם**, die beiden ersten wahrscheinlich dem M. T. nachstehend. Im Ganzen aber scheint mir besonders wegen des besseren Textes für Jos. 19, 47 des M. T., der doch wieder einen Zusammenhang verlangt, der Schluß unumgänglich, daß in Jos. 19, 47. 48 der LXX ein vollständigerer, älterer Text vorliegt, aus dem Richt. 1, 34 f. und Jos. 19, 47 M. T. in verschiedener Weise verkürzt sind. Für die Richterstelle ist das leicht zu begreifen; es ist eben weggelassen, was c. 17 f. ausführlicher erzählt, und da wir allen Grund zu der Annahme haben, daß die Verkürzung von dem Uebersetzer vollzogen sei,

vgl. Ewald 217 b, besonders aber Kön. II, 6, 1, daneben Deut. 2, 36. Num. 11, 14. Ps. 38, 5. 61, 3 u. s. w. Ich führe dies an, weil Dillmann's Gegengrund auch meine Rückübersetzung aus LXX träfe.

<sup>1)</sup> Der Richter-Text nach der besseren „Lucian“-Recension.

<sup>2)</sup> vgl. Jos. 7, 7 für **וַיֵּשְׁבוּ** καταμένειν.

der das Stück in das Richterbuch aufnahm, so hat damals entweder c. 17 f. schon zum Buche gehört oder — was noch näher liegt — es verdankt demselben Redactor seine Anfügung an dasselbe. Schwieriger beantwortet sich die Frage, wie der kürzere Text von Jos. 19, 47 zu Stande gekommen. Man wird annehmen müssen, daß auch hier jemand die Uebereinstimmung mit Richt. 1, 34 f. bemerkt und das Doppelte gestrichen hat, zumal ja noch ein Rest blieb, dessen Anfang entsprechend umgestaltet wurde. Warum das Gleiche nicht auch bei 15, 13—19. 63. 16, 10. 17, 11—13 geschehen ist, wird sich nie befriedigend ausmachen lassen, obschon die Dinge dort nicht ganz so liegen wie hier; aber irgend ein Unberechenbares muß ja im Spiel sein, wenn zwei Ueberlieferungen desselben Textes einander gegenüber stehen. Auch das wird sich schwer entscheiden lassen, ob die abschließende Formel 'ואה נחלה וג' ursprünglich am Ende stand wie in M. T. v. 48 oder vor dem Absatze wie in LXX. Das letztere ist das Sachgemäße, kann aber eben darum auf verständiger Aenderung beruhen. Ein Seitenstück findet sich für beides, für die Nachfolge in Jos. 15, 20, für das Voranstehen in c. 16, 8. — Wenn man aber nicht geneigt ist, dem LXX-Texte den Vorrang einzuräumen<sup>1)</sup>, so bleibt das Hauptergebnis auch für Jos. 19, 47 M. T. bestehen, wie es absichtlich oben zuerst entwickelt wurde.

Soweit die von Dillmann angezogenen Stellen; aber noch eine Stelle wird für die Quelle von Richt. 1 in Anspruch zu nehmen sein, das ist Jos. 17, 14—18. Daß das

---

<sup>1)</sup> Zur Vorsicht mahnt allerdings das Verhältniß des LXX-Textes von Jos. 6, 26 zu Kön. I, 16, 34 und Jos. 16, 10 zu Kön. I, 9, 16, wo jedesmal auch eine hebräische Vorlage übersetzt zu sein scheint. Hält man dort das Mehr für späteren Zusatz und will man daraus auf 19, 47 schließen, so wird man nicht mit Dillmann nur das Aequivalent von Richt. 1, 35, sondern ebenso das von v. 34 streichen müssen. Mir erweckt unsere Stelle größeres Zutrauen als jene.



Stück in diesem Zusammenhang fremd ist, wird anerkannt (vgl. Dillmann z. d. St., Kuenen, a. a. O. S. 156); es hier heranzuziehen, veranlaßt auf den ersten Blick v. 16 b mit den eisernen Wagen bei allen Kanaanitern des Thales (Richt. 1, 19) und dem בית שאן ובנחיה ואשר בעמק יזרעאל (Richt. 1, 27); dazu kommt das einheitliche Auftreten des בית יוסף (so mit Dillmann nach v. 17 und לי in v. 14 auch sonst für בני יוסף zu lesen, LXX auch in v. 17 *vioi*), auch die Schlusssphrase, nach LXX כי חוקת ממנו oder ähnlich, vgl. mit Richt. 1, 28. Vor allem die ersten Merkmale sind so bezeichnend, daß man kaum anders urtheilen kann. Auch die Einordnung nach dem Einschub v. 11 ff. läßt vermuthen, daß es aus derselben Quelle entnommen sei, wenn es auch innerhalb jener Quelle nicht hinter v. 11 ff. kann gestanden haben, sondern nur durch die gemeinsame Beziehung auf das Haus Joseph hier damit zusammen gerathen ist. Die große sachliche Uebereinstimmung ferner besteht darin, daß hier nicht erobertes Gebiet vergeben ist, sondern der einzelne Stamm sich sein Theil erst erobern soll wie dies in Richt. 1 geschieht. Schwer ist freilich trotz alledem zu sagen, welches der ursprüngliche Wortlaut und Sinn des Stückes gewesen ist. Denn die Verwirrung, die in demselben herrscht, wird durch Hinweis auf den schwerfälligen Ausdruck der Anfangszeiten hebräischer Prosa (so Ewald und Dillmann) nicht erklärt, ist nur in wenigen Punkten durch Vergleichung der LXX zu bessern, widersteht aller Erklärungskunst (vgl. außer Dillmann die Bemühungen Studer's B. d. Richter S. 39), und läßt, soweit ich sehe, auch keine einfache und einleuchtende Heilung durch formale Conjectur zu. Denn zu allen Schwierigkeiten der Form kommen hier auch noch große sachliche Bedenken, sodaß man in jedem Falle, da das Stück quellenhaft sein muß, auf weitere Ausschau angewiesen ist. In v. 15 wird vom Gebirge Ephraim „der Wald“ unterschieden, der doch füglich nur ein Theil desselben

sein kann, und in v. 18 ist vollends „*ein Gebirge*“, das wieder nur das Gebirge Ephraim sein kann, im ganzen Umfang Wald. Ferner fordert das Haus Joseph statt *eines* Looses zwei, Josua verheißt sie ihm, und doch zerlegt er ihm nur das *eine* Loos in seine Theile, kann auch scheinbar nicht mehr thun, da nach allen vorhandenen Darstellungen das ganze Land Kanaan unter die Stämme vertheilt ist und er dem Hause Joseph doch nicht den Besitz (realen oder idealen) eines Bruderstammes schenken kann. Aber gerade die Klage des Hauses Joseph, nur *ein* Loos erhalten zu haben, klingt verwunderlich genug; denn wenn auch, wie in v. 16 augenscheinlich geschieht, das ganze westjordanische Gebiet von Ephraim und Manasse als *ein* Loos begriffen wird<sup>1)</sup>, so besitzt doch das Haus Joseph noch ein zweites, ostjordanisches, das obendrein — anders als die westjordanischen — einem zahlreichen und tapferen Stamme fast unbegrenzten Spielraum zu weiteren Eroberungen liefs: warum hält Josua das den klagenden 1½ Stämmen nicht vor? Ich sehe nur die eine Antwort: weil es eben das ganze Haus Joseph war, das sich beklagte, nicht bloß 1½ Stämme<sup>2)</sup>; weil ferner jenes ostjordanische Loos dem Hause Joseph noch gar nicht verliehen war. Es ist längst bemerkt worden, daß der nördliche Theil des israelitischen Ostjordanlandes nicht von Osten her, sondern erst nach der Einnahme des Westjordanlandes von Westen her besiedelt worden ist, und es fehlt für diese weit leichtere Annahme auch nicht an bedeutungsvollen Winken, die ich hier nicht verfolgen will<sup>3)</sup>. An unserer Stelle scheint mir die ausdrückliche Aussage,

---

<sup>1)</sup> Und zwar unter dem Namen „Gebirge Ephraim“, vgl. dazu Wellhausen „Skizzen und Vorarbeiten“ I S. 15.

<sup>2)</sup> Das ergibt schon der Name **בֵּית יוֹסֵף**, und die Uebereinstimmung mit Richt. 1 in diesem Punkte gewinnt so eine große nicht nur formelle, sondern sachliche Bedeutung.

<sup>3)</sup> Vgl. dafür z. B. Smend's Artikel „Machir“ in Riehm's Hdwtrb

daß es so zugegangen sei, der späteren Tradition zuliebe durch Uebearbeitung getilgt zu sein. Daß mit bloß formaler Conjectur hier nichts auszurichten ist, habe ich schon oben bemerkt, und wie unbeliebt und anrühlich in unseren Tagen positive, vorwiegend auf sachliche Gründe gestützte Kritik ist, habe ich genugsam erfahren; dennoch werde ich eine Andeutung wagen müssen, wie etwa der Zusammenhang früher gewesen sein mag. Hier die Gedankenfolge, nicht der Wortlaut, wie ich sie vermuthe. Das Haus Joseph klagt bei Josua, daß er ihm nur *ein* Loos gegeben habe, da sie doch so zahlreich seien: das Gebirge Ephraim sei ihnen zu enge und in der Ebene seien ihnen die Kanaaniter mit ihren eisernen Wagen überlegen. Josua antwortet, wenn sie so zahlreich und stark seien, sollten sie nicht bloß *ein* Loos haben. Vielmehr solle das Gebirge [Gilead] ihnen gehören; wenn es Wald sei, so sollten sie nur hinaufsteigen in den Wald und ihn roden. Und wären sie bis an dessen Enden gekommen, dann würden sie auch die Kanaaniter mit ihren eisernen Wagen besiegen, weil sie dann stärker wären als jene. — An Stoff ist bei diesem Versuche nichts hinzuge-  
 than als der Name Gilead<sup>1)</sup>, der, wenn meine Vermuthung richtig ist, jedenfalls getilgt werden mußte<sup>2)</sup>. Daneben ist nur vorausgesetzt, was wohl ohnehin einleuchtet, daß die einmalige Rede und Antwort in eine doppelte Wechselrede auseinander gezogen ist<sup>3)</sup>. Hört

---

<sup>1)</sup> Auch ein anderer Name dafür wäre möglich.

<sup>2)</sup> Der in LXX fehlende Zusatz בארץ הפרוי והרפאים beweist, wie unzulänglich das bloße היערה ohne Ortsnamen erschien. Noch unmöglicher ist das artikellose הר in v. 18.

<sup>3)</sup> Nur darauf beruht der Eindruck, der Wellhausen (Jahrbb. f. d. Theol. XXI S. 600) zweifelnd fragen läßt, ob wohl ein doppelter Bericht vorliege. Vgl. übrigens dort auch S. 597. Auch Dillmann hält schliesslich für „fast wahrscheinlicher“, daß das Stück aus zwei Darstellungen, des B und C, zusammengesetzt sei, die eine v. 14 f.,

doch in dieser keiner auf den andern, während einzelne Absätze nutzlos wiederholt sind. Die Kennzeichnung des Gebietes als Wald paßt gewiß besser auf das nördliche Ostjordanland als auf die Gebirge des Westjordanlandes <sup>1)</sup>. Freilich wird man dann nicht mit Stade <sup>2)</sup> annehmen dürfen, daß dieses Land zuerst von Ruben und Gad besetzt gewesen sei, und erst in der Königszeit, als diese Stämme sich in erobertes moabitisches Gebiet südwärts geschoben, Ansiedler aus dem Westjordanlande die leer gewordenen, demnach schon angebauten, Gebiete besetzt hätten. Aber dazu sehe ich auch keinerlei Veranlassung, zumal ein Tausch zwischen dem nördlichen und südlichen Ostjordanlande gewiß kein günstiger gewesen wäre <sup>3)</sup>.

Der immerhin kühne Versuch, in Jos. 17, 14—18 eine dem Hause Josephs ausgestellte Anweisung auf seinen ostjordanischen Besitz zu sehen, gewinnt noch einen Halt an einer oben besprochenen Stelle, wie andererseits das so verstandene Stück geeignet ist, jene Stelle in festeren Zusammenhang mit Richt. 1 zu bringen. Wir sahen, daß Jos.

die andere 16. 14\*. 17 f. Da aber beiderseits dieselben stilistischen Merkmale sich finden, ist dies unzulässig. Die 5 י in v. 18 genügen zum Nachweis der argen Verderbnis.

<sup>1)</sup> Es ist dabei ganz gleichgültig, ob man den Wald mit Hitzig, der sich an Qirjath Je'arim anklammert, im Süden des Gebirges Ephraim sucht (Gesch. d. V. Isr. S. 106) oder nach Norden zu wie Knobel und Keil. Auch die feine Benutzung des Stückes bei Stade (Gesch. d. V. Isr. I S. 163) kann nicht befriedigen, weil doch alle diese Strecken zu dem Loose des Hauses Joseph gehören, nicht neu hinzukommen. Mir scheint, als wenn Stade dieser Deutung unserer Stelle zuliebe den Stand der Bodencultur des Westjordanlandes zur Zeit der israelitischen Einwanderung zu niedrig veranschlagte und darauf wiederum zu weit gehende Schlüsse baute. Wie Ewald unter „der Wald“ und „ein Berg“ die Kanaaniter der Ebene verstehen kann, muß man bei ihm selbst nachlesen (Gesch. d. V. Isr.<sup>3</sup> Bd. II. S. 343 f.).

<sup>2)</sup> Gesch. d. V. Isr. I. S. 149.

<sup>3)</sup> Die, wie ich glaube, richtige Anschauung findet sich sehr klar bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I S. 16 f.

13, 13 seiner Form wegen und weil es in seinen jetzigen Zusammenhang nicht paßt, zu Richt. 1 gezogen werden muß. Dieser Vers beweist, daß das Stück auch vom Ostjordanlande nicht ganz kann geschwiegen haben; nur blieb die Frage offen, ob es davon vor der Einwanderung in das Westjordanland berichtet hat, wie die übrigen Quellen. Dann würde sich das **וְלֹא הִוְרִישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** wohl erklären, weil Gesamttisrael das Gebiet erobert hätte, aber damit fiel der Vers auch völlig aus dem Rahmen von Richt. 1 heraus. Verstehe ich Jos. 17, 14—18 recht, so kann c. 13, 13 in diesen Rahmen eingeschlossen gewesen sein, als Anhang zu dem Bericht über Manasse in v. 27. 28 oder über das gesammte Haus Joseph nach v. 29. Nur ein kurzes Wort von dem Uebergang über den Jordan braucht ihn eingeleitet zu haben. Das erste **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** wäre dann nach dem in v. 12 vorausgehenden **וַיָּבֹאוּ מִשָּׁה וִירֶשֶׁם** eingesetzt, das zweite könnte ursprünglich sein<sup>1)</sup>.

Viel größer freilich als der Vortheil des näheren Anschlusses von 13, 13 wird manchem der Schaden durch die Heranziehung von 17, 14—18 erscheinen. Denn nicht nur fallen nun *diese* Verse außerhalb des Rahmens von Richt. 1, das nicht von Anweisung, sondern von Eroberung redet; sie führen auch einen neuen Factor in die Erzählung ein die Person Josuas, die mit Richt. 1, d. i. vermuthungsweise J, nach der Meinung von Meyer und Stade (auch Wellhausen bei Bleek<sup>4</sup>?) sich durchaus nicht verträgt. Aus Jos. 17, 14—18 läßt sich dieser Factor allerdings durch keine Kunst eliminiren; daher muß entweder jene Ansicht irrig sein, oder Jos. 17, 14—18 geht uns hier nichts an. Das erstere glaube ich wahrscheinlich machen zu können und treffe darin mit Bertheau und Kuenen zusammen. Ganz richtig betont Bertheau schon 1845, daß

<sup>1)</sup> Vgl. Israel statt des zweiten Naphtali als ursprüngliche Lesart der LXX (vgl. de Lag.'s Lucian-Text) Richt. 1, 33.

wir aus der ethnographischen Uebersicht in Richt. 1 eine deutliche Anschauung vom Erfolge der Kämpfe nur dann erhalten, wenn wir das Ergebniss mit dem  $\bar{\text{v}}$  vergleichen, was den Israeliten zu erreichen oblag (1. und 2. Aufl. S. 2), oder anders ausgedrückt, daß die negativen Angaben (ולא הוריש וגו') nur verständlich werden, wenn ihnen positive Angaben über die Gebiete der Stämme vorangehen (2. Aufl. S. XXVIII). Wenn von den meisten Stämmen nur der unerobert gebliebene Rest angegeben wird, so muß, um daraus den wirklichen Besitz des Stammes abzunehmen, die ideale Summe als bekannt vorausgesetzt werden, von der dieser Rest abzuziehen ist. Unmißverständliche Bestätigung bringt v. 3: „Und es sprach Juda zu seinem Bruder Simeon: Ziehe hinauf mit mir *in mein Loos* . . . dann will auch ich mit dir *in dein Loos* gehen.“ Nicht um „*ein Loos* zu erkämpfen“ (so Wellh. bei Bl.<sup>4</sup> S. 181) ziehen die einzelnen Stämme aus; sondern *ihr Loos, das ihnen gehörige*, wollen sie erobern, und da es der Eroberung noch bedarf, so ist dieser Besitz noch ein idealer, er ist für sie abgegrenzt und ihnen angewiesen<sup>1)</sup>. Und nicht weil etwa Simeons Beziehungen zu Juda besonders innige wären, wird er aufgefordert und schließt sich an, sondern weil *sein Loos* so gelegen ist, daß er von dem gemeinsamen Orte des Aufbruchs ohnehin durch das Stammgebiet Judas ziehen muß, demnach von Judas Erfolgen abhängig ist und gut thut, diese durch seine Hülfe zu sichern, um später die Judas zu genießen. Die Vorherbestimmung des Stammesbesitzes ist also hier mit dürren Worten ausgesprochen, und damit stehen wir schon auf dem Boden von Jos. 17, 14—18, wo diese Zu-

---

<sup>1)</sup> Daß hier wie in Jos. 16, 1—3. 17, 14—18 נחל „Gebiet“ bedeutet (Wellh. a. a. O. und Jahrb. XXI S. 598), ändert daran nichts. Die Art jener Anweisung mag offen bleiben, doch liegt Verloosung im Hinblick auf das Orakel Richt. 1, 1 am nächsten.

ertheilung eben vollzogen ist. Dieselbe Anschauung beweist auch Jos. 19, 47 für Dan, am besten in der Fassung der LXX, deutlich genug aber auch im M. T. Und wenn Jos. 17, 16 das Gebirge Ephraim bedeutet, so bedeutet dasselbe Wort Richt. 1, 19 ebenso klar das Gebirge Juda, weil es sich jedesmal um einen bestimmten Stamm und das ihm zugewiesene Gebiet handelt. Nothwendig wird ferner solche vorherige Einigung durch v. 1 b. 2, vgl. v. 22, c. 2, 1 a. Man muß sich hier wie überall hüten, den vermuthlichen Verlauf der Ereignisse mit dem Bericht, auch dem ältesten und besten, zu verwechseln. In Wirklichkeit mag der Hergang bei der israelitischen Einnahme Kanaans ein sehr verwickelter gewesen sein; so läßt sich für die von Vielen, besonders von Kuenen sehr entschieden, vertretene Annahme, daß Juda getrennt von den übrigen Stämmen von Süden her in das Land eingedrungen sei, vieles anführen: aber unser Bericht, so weit er sonst den anderen überlegen ist, stimmt doch darin mit allen überein, daß er Israel in geschlossener Masse den Jordan überschreiten und im Lager von Gilgal vereinigt sein läßt. Dieses einmüthige Handeln verlangt Einigung vor allem über das Mein und Dein, also Vertheilung des Landes, das man in Besitz nehmen will. Zu leicht macht sich nun freilich Bertheau die Sache, indem er Richt. 1 ohne weiteres an Jos. 15—19 anschließt wie die Aufzählung der Ausnahmen an die Regel, und nur die Doppelgänger des Capitels als Entlehnungen aus ihm entfernt. Denn in Jos. 15—19 wird das Land vertheilt, nachdem es von Josua mit Gesamtsrael erobert und seiner Bewohner beraubt ist; Richt. 1 dagegen kann nur eine ideelle Vertheilung, eine Vertheilung der Kriegsschauplätze gleichsam, vorausgegangen sein<sup>1)</sup>. Wieviel von dem Stoffe dieser Vertheilung

<sup>1)</sup> Ganz dem entsprechend verfährt auch der einzelne Stamm Juda in dem nach Jos. 15, 13 ff. berichtigten Texte von Richt. 1, 10. 20, indem er dem Kaleb das noch zu erobernde Hebron zutheilt.

in Jos. 15—19 aufgegangen ist, bleibt eine offene Frage<sup>1)</sup>: daß sie sich nicht damit deckt, beweisen eine Reihe der Restangaben (vgl. Jos. 15, 63. 17, 11 ff. Richt. 1, 35, auch Jos. 13, 13). Stehen wir so sachlich in Richt. 1 auf demselben Boden wie Jos. 17, 14 ff., so kann auch die Person Josuas nicht preisgegeben werden. Mit Recht tritt Kuenen (S. 231) dagegen auf, indem er gerade aus dem steten Wachsen seiner Erscheinung durch die verschiedenen Schichten der Ueberlieferung hin schließt, daß sie auch den ältesten vorliegenden Darstellungen nicht ganz werde gefehlt haben. Beachtenswerth ist, daß dabei gerade Jos. 17, 14—18 als ältestes Stück angeführt wird, in welchem neben Josua der Initiative und Anstrengung der einzelnen Stämme viel mehr zugeschrieben werde als sonst in dem Buche. Als Stammheld Ephraims möchte Josua sehr wohl passiren können, meint Kuenen, so etwa demnach bei J. Aber Jos. 17, 14—18 und Richt. 1 verlangen mehr. War es Moses Aufgabe Israel in das gelobte Land zu bringen, und hat Mose auch nach J vor Vollbringung dieser Aufgabe sterben müssen<sup>2)</sup>, so darf Israel bis zu diesem Ziele der Person eines Führers, eines Ersatzmannes für Mose, nicht entbehren. Er bleibt so lange nothwendig wie die Stämme in einem Lager zusammen sind, also nach Richt. 1 bis zum Aufbruch Judas zum mindesten. Unter seinem Ansehen und seiner Leitung muß auch die Vertheilung des zu erobernden Landes vollzogen sein. Da für diese nothwendige Rolle kein anderer Name als der Josuas in der Ueberlieferung zu Gebote steht, so muß dieselbe ihm hier so gut wie anderwärts zugewiesen sein, und wir finden

---

<sup>1)</sup> Sehr nahe liegt diese Möglichkeit für die Urgestalt von c. 16, 1—3, vgl. für dessen Verwandtschaft mit 17, 14 ff. Wellh. a. zuletzt a. O. Auch in 18, 2—6 scheint die Erzählung von dem Hergang bei dieser Vertheilung benutzt zu sein, aber von sehr später Hand, sodafs sich schwerlich etwas damit machen läßt.

<sup>2)</sup> So auch Meyer, a. a. O. S. 136.



demnach in dem מרוע נהרה לי Jos. 17, 14 nur das vor, was wir erwarten und verlangen müssen<sup>1)</sup>. Solange Israel noch zusammen war, im Lager von Gilgal, muß diese Theilung vorgenommen sein, nach Gilgal also verweist uns dies Zwiegespräch<sup>2)</sup>. Weiter bedarf die Darstellung von Richt. 1 des Josua nicht, sie wehrt ihn geradezu ab als Eroberer des ganzen Landes Kanaan. Möglich bleibt der Ephraimit Josua auch fernerhin als Führer oder doch hervorragender Begleiter des Kriegszuges des Hauses Joseph, und danach wird noch Umschau zu halten sein.

### III.

Wir haben aus dem Buche Josua die Stücke 13, 13. 17, 14—18. 19, 47 für den Zusammenhang mit Richt. 1 gewonnen<sup>3)</sup>; es wird nun der Versuch an der Zeit sein, aus jenem Stücke selbst etwaige Lücken festzustellen. Das Stammesverzeichniß zielt gewiß auf Vollständigkeit ab; dennoch fehlen darin von den westjordanischen Stämmen (außer Levi) Isaschar und Benjamin. Meyer, der — was oben zurückgewiesen — auch Dan fehlen läßt, meint ihre Uebergangung daraus erklären zu können, daß diese Stämme

---

<sup>1)</sup> Auch hier betone ich wieder, daß dadurch die Geschichtlichkeit der Person Josua's noch keineswegs erwiesen ist; dieselbe ist mir aber ebensowenig, wie Meyer (a. a. O. S. 143) und Stade (ebendort S. 147, Gesch. d. V. Isr. I. S. 135. 161) wollen, mit der Thatsache ausreichend widerlegt, daß die Bewohner von Timnath-Cheres ihn als ihren Stammvater naunten und sein Grab zeigten.

<sup>2)</sup> Einen sicheren Beweis, daß die Führerschaft Josuas bis nach Gilgal hin auf die ältere Ueberlieferung zurückgreift, sehe ich darin, daß auch in späteren Schichten des Buches Josua das Volk unter seiner Führung immer wieder in die Versenkung nach Gilgal zurück muß. In c. 10, 6 ff. 15. 43 berührt dies geradezu komisch, vgl. auch 14, 6 ff. Nur das Gebundensein an alte Ueberlieferung kann dies erklären.

<sup>3)</sup> Vgl. zu den bisher aufgeführten Josua-Stellen auch Nöldeke, Unterss. S. 100 ff.

historisch nicht auf gleicher Linie mit den aufgeführten Stämmen stehen (a. a. O. S. 142 f.). Da scheint mir wieder das Alterthum selbst mit der Erzählung davon verwechselt zu sein. So alt ist diese Quelle nicht, daß sie nicht die späteren Besitzverhältnisse aller Stämme vollkommen übersähe, und Meyer selbst, der ja in Richt. 1 keinen Geschichtsbericht, sondern nur einen Rückschluß aus den in der Königszeit vorliegenden Zuständen sieht, erkennt dies damit an; jene Besitzverhältnisse sind dem Erzähler zufolge sogar a priori unabänderlich festgestellt, wie wir gesehen haben. Müssen wir aber von den Stammesgebieten ausgehen, so sind die von Isaschar und Benjamin vollauf wichtig genug, um Erwähnung zu finden. Und was die geschichtliche Bedeutung betrifft, so ist diese wenigstens Isaschar durch das Debora-Lied in so besonderem Maße gesichert, daß jene Auskunft unmöglich wird. Sachlich berechtigt wäre das Fehlen der beiden Stämme nur dann, wenn ihre Stammgebiete vollständig, ohne kanaanitische Reste, in ihre Hände gefallen wären. Diese Annahme aber trifft wohl bei keinem von beiden zu. Zwar in Isaschar gelegene Enklaven werden uns nirgend genannt; aber ist sein Stammesgebiet Jos. 19, 17 ff. auch nur annähernd richtig angedeutet, so müssen solche geblieben sein, und das Debora-Lied beweist, daß gerade dieser Stamm schwer unter der Nachbarschaft der unabhängigen vorisraelitischen Bevölkerung zu leiden hatte. Richt. 1, 27 führt als kanaanitische Enklaven einerseits Megiddo, Ta'anakh, Jible'am an, sämmtlich in der Ebene Jizreël, andererseits Beth-Schean in der Jordan-Niederung. Diese beiden Gebiete stehen durch das Thal des Nahr Djälüd in so bequemer natürlicher Verbindung, daß auch die politische Verbindung nicht gefehlt haben wird; und die Stadt Jizreël ist der Schlüssel der gesamten großen Position, ohne welchen wohl weder der eine noch der andere Flügel derselben auf die Dauer zu behaupten war. Man darf daher

weder ex silentio mit Oort<sup>1)</sup> und Guthe<sup>2)</sup> die Verbindung zwischen den beiden kanaanitischen Gebieten durch Jizreël völlig unterbrechen lassen, noch mit Stade die nothwendige Verbindung über das Südende des Gebirges Gilbôa' weg bewerkstelligen<sup>3)</sup> : über Jizreël ist sie gegangen, diese Stadt im Stammgebiete Isaschar muß kanaanitisch gewesen sein und ist in Richt. 1, 27 nur darum nicht aufgeführt, weil sie nicht zu Manasse, sondern zu Isaschar gerechnet wurde. Nicht mit Sicherheit, aber wohl mit Wahrscheinlichkeit, ist dies aus Jos. 17, 16 zu entnehmen. Schwerlich wäre der westliche Theil des Gebietes, welches den Kanaanitern zu entreißen Joseph sich nicht getraute, dort mit עמק יזרעאל bezeichnet, so neutral sonst der Name sein mag (vgl. noch Richt. 6, 33. Hos. 1, 5), wenn man nicht gewußt hätte, daß auch Jizreël selbst zu den Städten gehörte, deren Besitz den Israeliten lange versagt blieb. Ferner läßt sich die Noth, welche der Anfang des Debora-Liedes schildert, die verzweifelte Anstrengung, zu der sich alle westjordanischen Stämme aufser Juda und Dan aufrafften, erst dann ganz begreifen, wenn ein geschlossener feindlicher Gürtel die Masse der nördlichen Stämme von dem Hause Joseph abschnitt. Vielleicht hat der wichtigste bleibende Erfolg des Debora-Sieges eben darin bestanden, daß man sich Jizreëls, des Schlüssels der feindlichen Stellung, bemächtigte; zur Zeit Sauls befindet es sich in israelitischem Besitz (Sam. I, 29, 1 ff.). Für das Fehlen Isaschars in Richt. 1 weiß ich daher keine Erklärung; Zufall oder Willkür muß dafür verantwortlich gemacht werden.

<sup>1)</sup> Atlas voor Bijbelsche en Kerkelijke Geschiedenis IV.

<sup>2)</sup> Droysen's Hist. Handatlas S. 4.

<sup>3)</sup> Ethnographische Karte von Palästina u. s. w. Gesch. d. V. Isr. I. zu S. 140. Der heutige steil an- und absteigende Weg von Djenîn nach Bêsân über el-Faqû'a war gewiß nicht zu halten, wenn das Nordende des Gebirges sammt Jizreël in den Händen der Israeliten war, während Jizreël durch die Verbindung mit der Kison-Ebene sich vertheidigen liefs, selbst wenn der nördliche und südliche Gebirgsstock den Israeliten gehörte.

Was für Isaschar aus geographischen und geschichtlichen Verhältnissen erschlossen werden mußte, steht für Benjamin durch sichere Nachrichten fest. Zwar nicht Jerusalem darf, wie es jetzt in Richt. 1, 21 geschieht, als kanaanitische Rest in Benjamin gelten, sondern, wie wir sahen, ist hier der Text nach Jos. 15, 63 richtig zu stellen. Dafür aber treten nach Jos. 9 die Städte Gibeon, Beërôth, Kephira und Qirjath-Jéarîm ein, die sämmtlich in das Stammgebiet Benjamins fallen. Von dieser Ausnahme muß der Verfasser gewußt haben, wird doch der Streit um die Unabhängigkeit Gibeons nach Sam. II, 21, 1—6 noch unter Saul und David geführt und ihr Bündnißrecht nach v. 2 noch von David anerkannt; erst Salomo wird (vgl. Kön. I, 9, 21) auch mit ihnen Ernst gemacht haben. Und mit Recht giebt man allgemein zu, daß die übrigen drei Städte, wenn auch in dem aus Bruchstücken verschiedener Quellen zusammengesetzten Bericht nur in v. 17 aus dem Priestercodex genannt, wirklich dasselbe Bündnißrecht werden genossen haben <sup>1)</sup>. Denn diese Städte setzen den zweiten der beiden Gürtel fremden Gebietes, die das vorkönigliche Israel in drei gesonderte Massen schieden, ohne Unterbrechung fort. Gezer (Richt. 1, 29), Scha'albîm, Ajjalôn (Richt. 1, 35), dann Kephira, Qirjath-

---

<sup>1)</sup> Daß sie in der älteren Quelle auch erwähnt waren, darf allerdings nicht mit Stade (a. a. O. S. 161) aus dem גַּם הָמָּה 9, 4 erschlossen werden, denn das weist schwerlich auf eine andere List jener drei Nachbarstädte hin. Es ist vielmehr stilistische Eigenthümlichkeit der Quelle J, der Hollenberg und Wellhausen (Dillmann erst von v. 6 b an) diese Bestandtheile richtig zuweisen. Der Jahwist braucht dies גַּם הָמָּה u. s. w. mit Vorliebe als Uebergangsformel, oft in sehr lockerer Beziehung, vgl. meine „Bibl. Urgeschichte“ S. 220, auch Richt. 1, 22. Hier ist es etwa mit „ihrerseits“ zu übersetzen und nicht auf die List Josuas gegen Ai, sondern auf v. 3 zu beziehen, der in irgend welcher Gestalt auch dieser Quelle angehören muß. Die drei Städte werden vielmehr einfach die „Töchter“ Gibeons und an geeigneter Stelle der alten Erzählung genannt gewesen sein.

Jéarim, Jebûs, und zwischen den letzten nördlich Gibeon und Beērôth<sup>1)</sup>, so verläuft die tiefe Kluft zwischen Juda und dem Hause Joseph. Der Annahme, daß in weiterer Fortsetzung dieser Linie auch Jericho gegen die Ueberlieferung kanaanitisch geblieben sei<sup>2)</sup>, bedarf es in diesem Zusammenhang nicht, denn Jerusalem versperrte Juda auch den Weg über Jericho, da am Todten Meer entlang keine Verkehrsstraße führt. Jener feindliche Gürtel vom Meere bis Jerusalem nun erklärt genugsam, warum Juda für das Debora-Lied nicht vorhanden ist. Aber freilich nur dann, wenn das Bündniß mit Gibeon und den drei übrigen Städten damals noch nicht bestand. Denn hat dasselbe geschichtliche Bedeutung, und die muß es doch haben, so ist es die, eine Etappenstraße von Nordosten nach Südwesten zur Verbindung der Mittelstämme mit Juda durch befriedetes Land an dem feindlichen Jerusalem vorbei zu gewinnen. Zu diesem Zwecke wird in der späteren Richterzeit<sup>3)</sup> das Sonderbündniß mit den vier Städten geschlossen sein, wozu sich diese wohl in kurzsichtiger Kirchthurmspolitik wegen der wachsenden Unbehaglichkeit ihrer eingeschlossenen Lage haben bereit finden lassen. Zweifellos ein gewaltiger Schritt zur Einigung Israels, das Seitenstück zu dem Debora-Siege, da nun die geschlossene Kette der Kanaaniter durchbrochen war. Nun erst wird Ephraim westlich dieser Etappenstraße Ajjalon und Scha'albim bezwungen haben und über das Thal hinweg nach Süden vorgedrungen sein (Richt. 1, 35); von den vier Bundesstädten werden die drei schwächeren gute Miene zum bösen Spiel gemacht und unter günstigen Bedingungen ihren vollen Anschluß an Israel vollzogen haben<sup>4)</sup>. Nur

<sup>1)</sup> Erwünscht ist dafür, wie öfter betont, eine Ortslage zwischen Gibeon und Kephira, da Bire doch zu weit nördlich liegt.

<sup>2)</sup> So Stade, ZATW. 1881, S. 147, Gesch. d. V. Isr. I. S. 137.

<sup>3)</sup> Zu spät wohl nach Stade kurz vor Saul (Gesch. S. 161).

<sup>4)</sup> Das ergibt sich für Qirjath-Jéarim als wahrscheinlich aus Sam.

Gibeon bestand stolz und hartnäckig auf seinem Schein und vermochte sich mit schweren Verlusten selbst gegen Saul zu behaupten, ja nach dem Falle Jerusalems verdankte es der religiösen Scheu Davids noch blutige Genugthuung für jene Verunglimpfung. Können wir nun aus Kön. I, 9, 21 und Jos. 9, 27 a a. b a erschließen, daß von Salomo diese letzten unabhängigen Kanaaniter in der Nähe Jerusalems zu dienender Stellung gezwungen wurden, so gewinnen wir damit den Zeitpunkt, *von dem an*<sup>1)</sup> die Sage in Jos. 9 sich bilden konnte. Das Bundesverhältniß wich in das graue Alterthum zurück, und weil es dabei mit unrechten Dingen zugegangen war, darum durfte Israel sie zwar nicht an Leib und Leben aber doch an ihrer Freiheit strafen.

Die Frage nach Herkunft und Zusammensetzung dieses Stückes werde ich ausführlicher behandeln müssen. Schon oben wurde anmerkungsweise erwähnt, daß in dem Stücke ein jahwistischer Bericht stecke, wie Hollenberg, Wellhausen, Meyer, Stade, Dillmann, Kuenen angenommen haben. Die meisten stützen sich darauf, daß gewisse Absätze Josua nicht kennen oder nennen, sondern für ihn den „israelitischen Mann“ handeln lassen, und so stimmt dies gut mit der Meinung einiger, daß Josua bei J nicht bekannt sei. Ich glaube positivere Beweise für die Betheiligung von J anführen zu können. Das Stück zeigt in Inhalt und Entwicklung große Verwandtschaft einerseits mit Gen. 19, 30 ff. und Gen. 38, andererseits und vor allem mit Gen.

---

I, 6, 21. 7, 1 f.; doch läßt sich auch daraus nicht sicher schließen, am wenigsten für die beiden übrigen. Möglich, daß sie alle, wie es nach der priesterlichen Quelle scheint, gleiches Schicksal gehabt haben.

<sup>1)</sup> Ich will nicht, wie mir das anderwärts begegnet ist, mißverstanden sein, als wenn ich das Stück oder gar diese Quellenschrift jener Zeit selbst zuschriebe. Die oben vertretene Ansicht s. auch bei Stade, a. a. O. S. 135 f.

9, 20–27<sup>1)</sup>. In seiner deutlichen und nothwendigen Abzielung auf den Tempel zu Jerusalem schließt es im Grunde die Berichterstattung durch eine specifisch nordisraelitische Quelle wie E geradezu aus, es kann nur im Südreich entstanden sein. Dem entsprechend muß ich in den alten Bestandtheilen die Schichtung zwischen zwei Quellen, J und E, auch aus Formgründen für unberechtigt erklären. Diejenigen Stücke, die man außer den priesterlichen Bestandtheilen J meint absprechen zu müssen, besonders v. 8–11. 22. 23. 25. 26 sind zum einen Theile nicht quellenhaft, zum anderen zeigen sie so volle Uebereinstimmung mit den J zugetheilten Stücken, gehören auch inhaltlich so nothwendig dazu, daß sie bei diesen verbleiben müssen. So läßt sich v. 11 nicht von v. 4–7 und v. 12 trennen und ihm wird v. 9 folgen müssen; v. 16 rechnet schon Dillmann der Hauptsache nach zu J; v. 22 b bringt neben den genauen Ausdrücken der früheren Verse das למה להנו רמייה אהנו, im Hexateuch nur noch Gen. 29, 25, trotz Dillmann und Wellhausen sicher J; v. 23 ruft mit seinem ועתה ארורים אהם die Stellen Gen. 3, 14–17. 4, 11. 9, 25 ins Gedächtniß. Es ist darum nicht statthaft, aus der ersten Hälfte des Capitels eine Fassung auszuscheiden, die wohl von dem Betrüge, nicht aber von der Strafe gewußt, sondern zu einem Bündniß auf gleichem Fusse geführt hätte. Dagegen sind v. 10. 24 und kleinere Bruchtheile erweiternde und darum störende Zusätze, die nie einem selbständigen Bericht angehört haben, und ebenso wird über v. 8. 15a zu urtheilen sein. Sie gehören der deuteronomistischen Ueberarbeitung an; die ersteren dienen dazu, den Ruhm und die Aufgabe Israels in der gewohnten

<sup>1)</sup> Da ist auch die eigenthümliche Verbindung des geschichtlichen und literarischen Hergangs genau die gleiche, vgl. Bibl. Urgeschichte S. 506 ff. Zu streichen ist dort S. 507 die Berufung auf die Schlussworte von Jos. 9, 27, weil diese deuteronomistischer Zusatz sind. Es bedarf deren nicht.

Weise zu steigern, die letzteren machen, ebenfalls durchaus in deuteronomistischer Weise, Josua zum unbeschränkten theokratischen Herrscher, dem allein Initiative und Entscheidung gebührt<sup>1)</sup>. Aber damit ist noch nicht bewiesen, daß in der alten Erzählung Josua gar nicht erwähnt war. In v. 26 werden zweierlei handelnde Personen nebeneinander genannt, die Kinder Israel, welche die Gibeoniten tödten wollen, und Josua, der sie aus ihren Händen errettet. Dies Motiv gehört nicht der Uebersetzung an, sondern ist ursprünglich, es dient zu fernerer Entschuldigung der vertragswidrigen Handlungsweise. Ein Absatz, in dem von diesem Zorn der Kinder Israel berichtet war, muß dem priesterlichen Einschub zum Opfer gefallen sein<sup>2)</sup>. Tritt aber hier Josua ihnen gegenüber, so wird er schwerlich vorher die Entscheidung für das Bündniß gegeben haben, denn billig hätte sich dann der Unwille auch gegen ihn gerichtet. Wer unvorsichtig handelte, sagt v. 14, nämlich „die Männer“ = „der israelitische Mann“ = „die Kinder Israel“. Die alte Erzählung liefs wohl den israelitischen Mann ohne Befragung Josuas den

---

<sup>1)</sup> Folgendes zur Ausscheidung und Herstellung im einzelnen. In v. 6 ist mindestens **אליו**, wahrscheinlich auch **אל יהושע** zu streichen, ferner ist **מארץ רחוקה כאנו** vor v. 7 verfrüht und wahrscheinlich an Stelle von **עבדיכם אנחנו** (vgl. v. 11) getreten, das der Uebersetzer für den neuen v. 8 herausnahm. Folgt v. 7 (das **וַיֹּאמֶר** richtig), v. 9, 11—13 (in v. 12 lies **הָיָה** ohne **וְ**). In v. 14 ist nach v. 16 hinter **מִצִּדָּם** einzuschieben **וַיִּכְרְתוּ לָהֶם בְּרִית**; das gestrichene Stück ist vom Uebersetzer zur Bildung von 15a verwendet worden. V. 16 ist alt und neigt keineswegs schon zur priesterlichen Darstellung hin (Wellh.); denn es ist ein großer Unterschied, ob nach drei Tagen der Betrug herauskommt, oder ob sie wie in v. 17 nach dreien Tagen gleichsam mit den Köpfen an die Stadthore selbst anrennen. Das letztere ist falsch auslegende Nachahmung. In den folgenden Versen von v. 22 an sind die Zusätze zu der vordeuteronomischen Quelle bereits richtig ausgeschieden, z. B. bei Kuenen. S. dazu unten.

<sup>2)</sup> So auch Wellh. Jahrb. XXI. S. 593.



Vertrag voreilig abschließen, dann zornig aufbrausen über den Betrug, während der unbetheiligte Josua die Fassung behielt und durch kluge Vermittlung das Schlimmste, die Ermordung der im Lager gebliebenen Gesandten, abwendete<sup>1)</sup>. Auch die Einwilligung der letzteren in v. 25 kann ohne das erste Wort, eingeleitet durch die ersten Worte von v. 24, ursprünglich sein<sup>2)</sup>. —

Ganz eigenthümlich als stehender Ausdruck kehrt durch die sonst unter J und E vertheilten Abschnitte wieder das **בקרבי אהה ישב** v. 7, vgl. v. 16 und 23. Es kann in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten, als das Wohnen innerhalb des idealen Besitzes Israels, des gelobten Landes, und dafür ist es doch eine sehr auffallende Wendung. Dagegen weist es sehr bestimmt hin auf Richt. 1 (vgl. auch Jos. 13, 18), wo dies der gewöhnliche Ausdruck für das Verbleiben fremder Bestandtheile innerhalb eines Stammesgebietes oder der Israeliten unter Fremden ist (vgl. dazu auch Gen. 24, 3). Dadurch nähert sich die Geschichte von den Gibeoniten auch der Form nach dem Stücke Richt. 1, wie sie ihrem Inhalte nach nothwendig in dessen Gesichtskreis fallen mußte. Es wird das für die Entscheidung über die vermuthliche Rolle Benjamins in Richt. 1 nicht unwichtig sein. An sich läge die Annahme nahe, daß dort ursprünglich die schlichte That-

---

<sup>1)</sup> Möglich, daß die Spur davon durch eine einfache Aenderung in v. 14 verwischt ist, daß dort statt **יהוה** früher **יהושע** gestanden hat: „ohne den Josua nach seiner Meinung zu fragen.“ Das **ישאל** **אח פה יהוה** hat nur die prophetische Stelle Jes. 30, 2 für sich, während sonst **ישאל ביהוה** überall gebraucht wird. Jener Fassung dagegen träte das gut jahwistische **נשאלה אח פיה** Gen. 24, 57 zur Seite. Ebenso könnte auch in v. 6 an Stelle des **אל יהושע** eine Erklärung gestanden haben, warum er übergangen wurde. Beides mußte unbedingt vom Uebersetzer wenn er es vorfand, beseitigt werden.

<sup>2)</sup> Wellh. führt dagegen die stilistische Uebereinstimmung mit Jer. 26, 14 an, doch ist dieselbe sehr unschuldig und durch die gut jahwistischen Stellen Gen. 16, 6 und 19, 8 zur Genüge belegt.

sache des Verbleibens jener kanaanitischen Städte in Benjamin berichtet gewesen wäre, und danach statt des häufigen Zusatzes *וידיו למם* das später eingetretene Bündnißverhältniß. Das hätte dann wegen grellen Widerspruches gegen Jos. 9 weichen müssen, und der veränderte v. 21 wäre an die Stelle getreten. Aber Richt. 1 steigt auch anderwärts, deutlich in v. 29, unter Salomo hinab und ist wohl noch wesentlich später verfaßt. So wird dem Verfasser gewiß auch das Endschicksal der Gibeoniten bekannt gewesen sein, und finden wir in Jos. 9 nun eine alte, mit Richt. 1 schriftstellerisch verwandte Gestalt der Erzählung, so liegt es um so näher sie von demselben Verfasser herzuleiten<sup>1)</sup>, da dessen Darstellung doch, wie Jos. 17, 14 ff. zeigt, über die Eroberung Kanaans durch die Stämme muß zurückgegriffen haben. Noch vor die Vertheilung, über die das Haus Joseph sich beklagt, dürfte die Geschichte von den Gibeoniten zu setzen sein. Ob dann schon bei dieser Vertheilung erwähnt war, daß die zur Heiligthumsknechtschaft verurtheilten Bundesstädte Benjamin zufielen, oder ob in Richt. 1 selbst die Ausführung des nach der alten Erzählung von Jos. 9 erst gefällten Urtheils erzählt war, nun aber, nach Josuas Tode, unmöglich wurde, muß dahin gestellt bleiben.

Die Gibeon-Geschichte zieht weiteren Erzählungsstoff mit sich, knüpft doch v. 3, der sich vom Folgenden nicht trennen läßt, an das Schicksal von Jericho und Ai an. Die Berufung v. 9 auf Jahwes Thaten in Aegypten spricht nicht dagegen, denn sie gehört zu der Maske: die *nahe* Gefahr hat sie geschreckt, aber daß sie ihnen nahe ist, müssen sie ja verhehlen. Die kritische Analyse hat hier schon ausreichend vorgearbeitet. Aus der Geschichte von

---

<sup>1)</sup> Auch Stade hält dies für wahrscheinlich, *Gesch. d. V. Isr.* I, S. 137, natürlich nur für die Reste einer alten Erzählung, die Josua nicht kannte.

der Eroberung Jerichos in c. 6 hat Wellhausen einen älteren Bericht ausgeschieden, der mit Wahrscheinlichkeit für die hier besprochene Ueberlieferungsschicht in Anspruch genommen werden kann<sup>1)</sup>. Hier läßt sich der Anführer Josua in keinem Falle beseitigen, ein gewichtiges Zeugniß für das zu Jos. 17, 14—18 und c. 9 Ausgeführte: aber wie dort bleibt dem Volke neben ihm eine wichtige Rolle gewahrt. Das theokratische Element, das in der zweiten Fassung alles beherrscht, beschränkt sich hier auf den Bann (vgl. Richt. 1, 17) und den Schatz des Hauses Jahwe's (vgl. 9, 23)<sup>2)</sup>; der Ausdruck ist kurz und rein. Die Eroberung Jerichos ist auch für Richt. 1 Vorbedingung, die von Gesamtisrael erfüllt werden muß, denn es beherrscht alle Zugänge zum Gebirge, sowohl die nach Jerusalem hin (Richt. 1, v. 2 ff.) als den nach Bethel (v. 22); auch setzt v. 16 den Besitz der „Palmenstadt“<sup>3)</sup> voraus, etwa als wenn der Wüstensohn Qajin die Vorpostenstellung besetzt hätte und sich nun aus freien Stücken der Marschkolonne Juda's anschlosse, dessen Stammgebiet ihn seinem Lebenselement wieder zuführen kann.

Schwieriger dagegen scheint mir der Anschluß der Geschichte von Ai. Nach den Ortsangaben in c. 8 kann der Ort doch nur in der Nähe von Bethel gesucht werden,

<sup>1)</sup> Nach seinen Anweisungen bestehend etwa aus v. 3. 4a β. 10. 11 (l. **וַיִּסְבּוּ**, streiche **יְרֵחוֹ אֶרֶן**). 14. 15a. 16b. 17a. 19. 20a und 20b von **וַחֲכָל** an, 21. 24. Auch v. 26 halte ich für jahwistisch. Außer den fehlenden Anfangsworten braucht keine Lücke angenommen zu werden.

<sup>2)</sup> Das „Haus“ fehlt in v. 19 wie in 9, 27 neben **בֵּית**, doch ist es schwerlich zu entfernen. Ich möchte an Richt. 2, 1a. 5b erinnern und hier Zurüstungen für die Zukunft erkennen, die sich ganz bezeichnend der Sorge für die Zukunft in Jos. 9, 7 zur Seite stellen.

<sup>3)</sup> Die ausgeschiedenen Stücke von Jos. 6 nennen den Namen Jericho nicht; es bleibt möglich, daß auch hier der Name „Palmenstadt“ stand.

also schon auf dem Gebirge, in dem Gebiete des Hauses Joseph; daher gebührt diesem, nicht Gesamtisrael, die Kriegsarbeit in dieser Gegend. Das Haus Joseph ferner zieht Richt. 1, 22 ebenso gut von Gilgal aus wie Juda; sein Weg führt sofort nach Bethel, das westlich von Ai liegen muß; des letzteren wird gar nicht gedacht. Das alles scheint dafür zu sprechen, daß die Ai-Geschichte ganz der späteren Schicht angehört, welche die Eroberung des ganzen Landes Josua und dem ganzen Volke zuweist. Nun hat Wellhausen allerdings auch aus c. 8 überzeugend Reste einer älteren Darstellung herausgeschält, die vor allem mit geringeren Zahlen arbeitet<sup>1)</sup>. So greifbar wie bei c. 6 tritt aber das Ergebniss hier doch nicht heraus, vor allem muthet die Rolle des Speeres Josuas in v. 18. 26 nicht wie ein Bestandtheil der ältesten Darstellung an. Was soll denn der Hinterhalt, wenn das Ausrecken des Speeres hilft? Und was soll es heißen, daß Josua seine Hand mit dem Speere nicht zurückzog, bis *er* alle Bewohner von Ai *gebannt* hatte (החרים)? Auch die Rede und Anweisung Jahwes in v. 18, nachdem alles programmäßig nach Josuas Plan sich entwickelt hat, ist sehr verdächtig, sie erinnert an die als deuteronomistischer Einschub erkannten Verse c. 10, 8. 25. Für viel wahrscheinlicher halte ich, daß bloß 18 b ursprünglich ist: „Josua aber reckte den Speer in seiner Hand gegen die Stadt hin aus, und der Hinterhalt erhob sich eilends von seiner Stelle und lief, da er ihn die Hand ausrecken sah u. s. w.“ Für dies Zeichen bedarf es kaum einer Verabredung, weil es so verständlich ist. Doch könnte die Verabredung auch vom Redactor ausgelassen sein, am ersten, wenn der Speer der älteren Quelle angehört. Aber gerade die Lücke in Josuas An-

<sup>1)</sup> v. 3 a. 12. 13 a, vielleicht Spuren in v. 14 und 20, wahrscheinlich v. 18 und 26. Schon Ewald (Gesch. d. V. Isr.<sup>3</sup> II, S. 350) weist die ältere Quelle in v. 12 f. nach.

weisungen mag dann einem Späteren Anlaß gegeben haben, die Analogie zwischen Moses Stab und Josuas Speer und die willkommene Gelegenheit zu einem Wunder aufzugreifen. Der doppelte Nutzen des Speeres störte ihn gewiß nicht. In v. 26 ist vielleicht nur das אשר נטה בכידון Glosse; das übrige „Josua liefs nicht ab bis er alle Einwohner von Ai gebannt hatte“ könnte entweder neben v. 25 der Parallelquelle angehören oder volltönende und nachdrückliche Wiederholung aus der gleichen Quelle sein. — Die doppelte Gestalt der Erzählung läßt nun freilich vermuthen, daß auch hier J betheiligt sei<sup>1)</sup>, und rechtfertigt den Versuch des Anschlusses an Richt. 1. Dann aber müßte nicht das gesammte Volk Israel, sondern das Haus Joseph Ai erobern, und die Erzählung müßte geradezu in Richt. 1 gestanden haben<sup>2)</sup>. An eine solche würde sich v. 23 mit seinem ויתירו בית יוסף כבית-אל recht gut anschließen, und auch nach rückwärts wäre die Verbindung gut, wenn nur in 22a בית-אל als Ersatz von Jos. 8, 3a gestrichen würde. Sowohl der Wegfall des Stückes in Richt. 1, wie die Ausweitung desselben zu größeren Dimensionen in der zweiten Gestalt von Jos. 8<sup>3)</sup>, würde sich von selbst erklären. Neu wäre innerhalb Richt. 1 der Name Josuas, aber stören oder auch nur überraschen könnte er nicht. Ist Josua dieser Quelle nicht fremd, wie wir gesehen, so wird sie ihn wohl auch nach der vorläufigen Auflösung des Volksverbandes nicht verloren haben: wie das Centralheiligthum so wird auch der Führer mit dem Hause Joseph gegangen sein, und das noch nothwendiger darum, weil er ja Ephraimit ist. Die Fassung

<sup>1)</sup> In dem sicher Ausgeschiedenen vermag ich keine Ausdrücke zu finden, die gerade an E erinnerten (Wellh. a. a. O.).

<sup>2)</sup> In jedem Falle muß וְלָעִי in Jos. 9, 3 Zusatz sein.

<sup>3)</sup> Wellh. hebt richtig hervor, daß an gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Gestalten nicht zu denken ist, ebenso Ew. a. a. O.

von v. 22—26 freilich scheint für die Person eines Führers keinen Raum zu lassen<sup>1)</sup>, wie in Jos. 8 umgekehrt alles auf ihn zurückgeführt wird. So muß, wenn auch entschieden daran festzuhalten ist, daß beide Stellen auf Grund ihrer Umgebung nach entgegengesetzter Richtung verändert sein könnten und müßten, doch die ganze Annahme stets sehr unsicher bleiben. Entschließt man sich aber dazu, so wird auch noch ein anderes der Erwägung werth sein. Vers 22 lautet: **ויעלו בית יוסף גם הם בית-אל** : **ויהוה עמם**. Der älteste Text der LXX (vgl. de Lagarde's Lucian-Ausgabe)<sup>2)</sup> hat für die beiden letzten Worte *καὶ ἰοίδας μετ' αὐτῶν* = **ויהוה עמם**. Van Doorninck (S. 12) denkt an absichtliche Aenderung, ohne zu entscheiden, zu welchem Zwecke; aber es liegt ja sehr nahe an die große Verallgemeinerung der Stammesthaten in solche des ganzen Volkes im Buche Josua zu denken. Indessen dafür stände doch dieser plumpe Eingriff in dem Capitel ganz allein (was v. D. dazufügt, ist von ganz anderem Schlage und dafür ohne jede Bedeutung), und wunderlich genug nähme sich ein so matter Anlauf aus. Leichter erklärte sich das Schwanken der Ueberlieferung, wenn keine der beiden Lesarten ursprünglich, sondern für die ursprüngliche willkürlich hier der eine, dort der andere Ersatz gewählt wäre. Etwas sonderbar klingt auch das kurze **ויהוה עמם** zwischen dem Aufstieg und dem Recognosciren, ehe noch Hand an irgend ein bestimmtes Werk gelegt ist, dem Jahwes Hülfe zu Statten käme. Läßt sich dies auch aus v. 1 zur Noth ergänzen, so zeigt doch v. 19, wieviel besser das Stück Ausdruck und Stellung dafür zu finden weiß<sup>3)</sup>. Formell

<sup>1)</sup> Etwas davon kann darauf geschoben werden, daß vermöge des eigenthümlichen Hergangs die vom Glücke begünstigten Kundschafter die Führer bei der Einnahme Bethels gewesen sein müssen.

<sup>2)</sup> Bei Holmes-Parsons die Codd. 19 (Chisianus), 54, 59, 75, 84, 108, 134, danach auch Grabe; ferner bei Euseb. II. 368.

<sup>3)</sup> Wollte man in v. 22 f. das **ויהוה עמם** nach rückwärts anlehnen wie das **ויהוה עמם** in v. 19, so käme Unsinn heraus.

paßt der Ausdruck viel besser für die schlichte Mittheilung über einen Theilnehmer an dem Zuge wie bei LXX. Stände zwischen v. 22 und 23 eine kurze Ai-Geschichte mit Josua als Führer, so wäre „ויהושע עמם“ und Josua ging mit ihnen“ als ursprüngliche Vorlage beider Lesarten das Allerwahrscheinlichste<sup>1)</sup>. Dann mag der LXX-Text יהודה die älteste Verbesserung darstellen, aus der, als man das Widersinnige dieser Aussage erkannte, ein unschädliches יהוה gemacht wurde.

Im Verfolg der *Möglichkeit*, daß Josua in Richt. 1 den Zug des Hauses Joseph begleitet hat, mag dann endlich noch ein letztes Stück aus dem Buche Josua herangezogen werden, das ähnlich wie die bisher besprochenen als älteres Bruchstück in den Zusammenhang eingesprengt ist, ich meine Jos. 10, 12—14. Daß diese Verse dem Zusammenhang fremd sind, wird ziemlich allgemein zugestanden. Die Schlacht hat in v. 11 ihr Wunder gehabt, mit seinen Hagelsteinen hat Jahwe das Beste gethan: was bedarf es da einer Verlängerung des Tages, wie sie für menschliche Schlachtarbeit erwünscht sein kann? Von v. 11 bildet jetzt v. 16 die unmittelbare Fortsetzung, Flucht der Feinde und ihrer Könige, Einsperrung der letzteren u. s. w.<sup>2)</sup>. Die Verse 12—14 hat Hollenberg für deuteronomistischen Einschub erklärt, ihm widersprechen Wellhausen und Kuenen trotz deuteronom. Anklänge, ohne sich bestimmt über die Herkunft auszusprechen; ihre Einschaltung giebt Wellh. ausdrücklich (a. a. O. S. 594), Kuenen (O.<sup>2</sup> S. 132) durch Verweis auf ihn wohl stillschweigend zu. Als deuteronomistische Zuthaten, die lediglich beweisen, von welcherlei Hand das Stück eingeschoben ist, sind meines Erachtens auszuschneiden die Zeitangabe in v. 12 ביום הה bis zum Athnach (sie steht doppelt neben dem או,

<sup>1)</sup> Vgl. oben eine ähnliche Vermuthung für Jos. 9, 14.

<sup>2)</sup> Ueber den ursprünglichen Abschluß vgl. zu v. 15 unten S. 158 f.

dem freilich jetzt die Anknüpfung fehlt), vielleicht auch לַעֲנִי יִשְׂרָאֵל, und jedenfalls 14 b, schwerlich der ganze Vers. Das Liedfragment <sup>1)</sup> ist gewiß alt, und die Berufung auf die Quelle des סֵפֶר דִּישָׁר kann weder erfunden sein, noch dem Deuteronomisten zugeschrieben werden <sup>2)</sup>. Stade vermuthet Aenderung des ursprünglichen Namens in Josua, weil er für judäischen Ursprung jener Liedersammlung ist <sup>3)</sup>. Dazu besteht für uns keine Veranlassung; auch mit dem Namen Josua *kann* es für J und für den Zusammenhang mit Richt. 1 in Anspruch genommen werden. Das alte Stück hätte dann Josua von Bethel zu den Vertragsstädten geführt und dort, wir wissen nicht mit welcher Motivirung, eine große Schlacht schlagen lassen.

#### IV.

Noch weiterhin Spuren alter Ueberlieferung von Josua zu entdecken, ist nicht möglich. Bis hierhin verfolgte sie

<sup>1)</sup> Wellhausen rechnet dazu und damit zur Rede Josuas auch das עַד יָקָם גּוֹי אִיבִיּוֹ, streicht aber die Anfangsworte des Verses bis dahin (neben 13 b überflüssig). Fast möchte man aus dieser alten Glosse schließen, daß für בַּעֲמֶק אֵילָן zu lesen wäre עַמְדַּת בְּאֵילָן.

<sup>2)</sup> Noch weniger mit Dillmann dem Deuteronomiker selbst.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 50. Er schließt dies letztere einleuchtend neben Sam. II, 1, 19—27 aus dem nach LXX wiedergewonnenen dritten Citat Kön. I, 8, 12 f. Da er in dem Jahvisten den *judäischen Erzähler* sieht (S. 57 f.), leuchtet mir nicht ein, warum man unser Citat nach S. 50 „aus dem Buche des *ephraimäischen* Erzählers (= E) herleiten könnte“, da doch wahrscheinlicher aus der judäischen Sammlung der Judäer geschöpft haben wird. Mag man übrigens über die Herkunft des Jahvisten dieser oder jener Meinung sein, so steht doch soviel fest, daß er judäischen Dingen weit näher steht als E. — Nebenbei sei zu dem Citate selbst bemerkt, daß Stade dasselbe schwerlich mit Recht in 13 b sucht. Dieser Halbvers könnte nur allenfalls *auch* dazu gehören, ist aber besser als Stück des begleitenden älteren Berichtes aufzufassen. Nicht *dazu* auch will Wellh. (s. bei Stade Anm. 1) noch einen Theil von 13 a ziehen, sondern, wenn ich ihn recht verstehe, zu dem Hauptstück des Citates, der Rede Josuas in 12 b. Um so sicherer muß Josua der Redende bleiben.



schon Hitzig in seiner Geschichte des Volkes Israel (1869 S. 103) : „alles angebliche Thun und Lassen Josuas seit Gibeon ist Roman, nicht Geschichte . . . Schließlich mag die Angabe über den Ort seines Grabes sich richtig verhalten. So weit, als mit ihr ausgesagt ist, auf dem Gebirge, das seine Stammgenossen in Beschlag nahmen, kann er mit ihnen gekommen sein; und wo er starb, da wurde er auch begraben.“ Aber so richtig das in der Hauptsache ist, so wenig läßt sich der übrige Inhalt von c. 10 und der von c. 11 und 12 ohne Rücksicht auf Richt. 1 und verwandte Stücke erklären. Nachdem das Buch Josua Israel in einer einzigen Heeressäule über Ai auf das Gebirge geführt hat, vollzieht sich in c. 10 durch die Schlacht bei Gibeon der Durchbruch nach dem Süden, und bis zu Ende des Capitels wird nun die Eroberung des Landes Juda erzählt, ganz dasselbe also, was als That Judas und Simeons in Richt. 1, 1—21 zu lesen steht. Natürlich sind die Erfolge hier glänzender und rascher, aber die Uebereinstimmung geht doch bis ins Einzelne : der König von Hebron ist von Anfang an unter den Verbündeten, und in v. 36—39 wird die Eroberung von Hebron und Debir berichtet; c. 11, 21. 22 trägt die Vertilgung der 'Anaqiter nach v. 10 und 20 nach, das späte Capitel 12 in v. 14 Chorma und 'Arad, und so ist der sachliche Inhalt von Richt. 1, 9—21 erschöpft. Bei solchem Sachverhalt kann es nicht auf Zufall beruhen, daß der Anfang des Capitels mit dem Anfang des Zuges Juda merkwürdige Berührungspunkte zeigt. Adoni-Çedeq, König von Jerusalem, bringt das Bündniß Südpalästinas zusammen, ein titelloser Adoni-Bezeq wird von Juda Richt. 1, 5—7 geschlagen und von den Seinen nach Jerusalem geflüchtet <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Vgl. dazu den Anfang dieser Abhandlung.

Für Adoni-Cedeq aber lesen die LXX in seltener Einstimmigkeit Ἀδωνιβεζεξ<sup>1)</sup>, und vergeblich fragt man, wodurch diese Lesart dort eingedrungen sein könnte, während eine nachträgliche Dissimilierung sich sehr wohl begreift, und Gen. 14 dazu die Wege wies. Dazu kommt noch mancherlei. Daß Adoni-Bezeq in Richt. 1 der König des sonst unbekannten Bezeq sei, wo die Schlacht geschlagen wurde, nimmt man ohne weiteres an, und den Eindruck macht der Text allerdings; aber nirgends steht es ausdrücklich zu lesen, und die 70 Könige werden dadurch nur noch ungeheuerlicher. Die beliebte appellative Fassung „Herr (= König) von Bezeq“, nimmt sich besonders in v. 6 und 7 wunderlich aus und findet nirgends eine Stütze. Denn Gen. 42, 30. 33 will durch האיש אדני הארץ gerade den gebietenden Beamten von dem Könige unterscheiden, und Kön. I, 16, 24 heißt אדני ההר der Besitzer des Berges. Aus 7 b ist vielmehr zu schliessen, daß Adoni-Bezeq König von Jerusalem gewesen, denn in *seiner* Stadt werden ihn die Seinen gerettet haben, da einmal von einem Bündniß mit Jerusalem hier nichts steht. Ferner lesen wir nicht, daß Bezeq in die Hände der Judäer gefallen sei, wohl aber, daß sie *Jerusalem nicht* erobern konnten. Die Stadt Bezeq selbst macht die größten Schwierigkeiten, denn zwischen Sichem und Beth-Shean kann sie nicht liegen, und zwischen Jericho und Jerusalem kennen wir nicht nur keinen Ort des Namens, sondern sehen kaum die Möglichkeit dafür. Alle diese Schwierigkeiten sind nun zu heben. Als Richt. 1 aufgenommen wurde, stand Jos. 10 schon an seiner Stelle. Daß jenes Capitel dem ganzen Inhalte des Buches Josua widersprach, konnte übersehen oder vielmehr harmonistisch ausgeglichen werden; den todtten König von

---

<sup>1)</sup> Schon oft ist auf die Uebereinstimmung im Ganzen und in dieser Einzelheit aufmerksam gemacht, für das letztere vgl. Wellh. bei Bleek<sup>4</sup> S. 182.

Jerusalem aber mochte der Uebersetzer nicht noch einmal sterben lassen. Dieser mußte daher ein anderer sein; durch appellative Deutung wurde seine Stadt und damit der Ort der Schlacht ermittelt, nämlich die auch sonst bekannte Stadt Bezeq, über deren Lage, ob geeignet oder nicht, der Uebersetzer sich schwerlich den Kopf zerbrach, und so kam der jetzige Text von v. 5 zu Stande. Vielleicht um der Hauptsache, der Schlacht bei Bezeq, mehr Nachdruck zu geben und kein Mißverständniß aufkommen zu lassen, wurde diese aus v. 5 herausgezogen und in v. 4 vorangestellt. Der ursprüngliche Text wird statt א' ב' ארני בוק מלך Jos. 10, 1 : ארני בוק מלך, ohne Nennung des Ortes der Schlacht, der damit annähernd gegeben war; vielleicht hat auch die Benennung seines Heeres in 5b eine Aenderung erleiden müssen. Der Uebersetzer hat hier also nicht, was Matthes<sup>1)</sup> als seine Eigenthümlichkeit ansieht, Jerusalem in den Vordergrund gerückt, sondern umgekehrt es nur ganz im Hintergrunde in 7b geduldet<sup>2)</sup>. Aus alledem ergiebt sich, daß der Erzählung von Jos. 10 nebst Anhängen der Inhalt von Richt. 1, 1—21 zu Grunde liegt. Anderer Stoff ist hinzugenommen, woher, läßt sich nicht bestimmen; aber die eigentliche Formel für Jos. 10 bleibt, daß die Thaten Judas nach jenem Berichte hier Josua und Gesamtisrael zugetheilt sind, und demnach das Land Juda nicht vom Jordanthale, sondern vom Gebirge Ephraim aus erobert worden ist.

Von gleichem Schrot und Korn, nur noch flüchtiger erzählt und mit noch reichlicheren Zusätzen von deuteronomistischer Hand, ist c. 11, die Eroberung Nordisraels

<sup>1)</sup> Theol. Tijdschr. 1881 S. 610.

<sup>2)</sup> Stellt man den Text so wieder her, so wächst die Wahrscheinlichkeit, daß sich ursprünglich nicht v. 19, sondern v. 21 an v. 7 anschloß, die Reihenfolge also war v. 7. 21. 19. 20. S. oben S. 98. 103.

durch die Schlacht am Wasser Mērôm oder *von Mērôm*<sup>1)</sup>. Daß auch hier keine Nachrichten aus erster Hand vorliegen, ist nach c. 10 anzunehmen; aber Richt. 1 bietet dafür weder Kern noch Keim, da dort vom Norden nichts als kanaanitisch gebliebene Gebiete verzeichnet stehen, und darunter fehlen die sämmtlichen Königsstädte von Jos. 11. Dennoch ist die wahrscheinliche Vorlage von Jos. 11 nicht spurlos verschwunden. Einen Jabîn, König von Chaçôr, finden wir in Richt. 4 wieder. Freilich ist er in der Parallele zu dem Debora-Liede, der Erzählung von Debora und Baraq, so wenig an seiner Stelle, daß es mehr als gewagt erscheinen möchte, daran anzuknüpfen. Bertheau sieht in ihm nur Eintragung des Redactors, und Dillmann schließt sich durch schlichte Verweisung auf ihn dieser Ansicht an. Mit Recht weist Kuenen (a. a. O. S. 345) diese einfache Auskunft ab, da wohl in v. 1. 23 f., nicht aber in v. 7 und 17 ein Eingreifen des Redactors ersichtlich, es auch a priori viel wahrscheinlicher sei, daß dieser die unrichtige Vorstellung selbst nur herübergenommen habe. Zum ferneren Beweise beachte man, daß Jabîn in v. 17 König von Chaçôr ist (in v. 7 steht nur der Name), dagegen in v. 1. 23 f. viermal König von Kanaan heißt, ganz der Vorstellung des Redactors entsprechend, sodaß die Uebernahme und Umgestaltung mit Händen zu greifen ist. Sodann hat nicht, wie Bertheau meint, Baraq's Heimat Qedesch-Naphtali den Jabîn von Chaçôr herbeigezogen, sondern diese seine der Angabe des Debora-Liedes (v. 15) widersprechende und für die Schlacht im Kison-Thale unbrauchbare Heimath hängt eben damit zusammen, daß Jabîn der Feind ist. Eben dahin ist zu

---

<sup>1)</sup> Die Gleichsetzung mit dem Châle-See ist bekanntlich nicht sicher; daß die Schlacht in den hohen Norden verlegt ist, geht schon aus der Residenz des Oberkönigs und den Endpunkten der Verfolgung v. 8 hervor.

rechnen, daß nur Sebulon und Naphtali in c. 4 die Schlacht schlugen, während wir das urkundliche Zeugniß besitzen, daß außer Ascher die sämtlichen Anwohner des Kison-Thales sammt ihren Hinterleuten, 6 Stämme, mitgefochten haben. Die starke Abweichung ist wieder nur daraus zu erklären, daß es sich bei jener Angabe um einen Krieg im äußersten Norden handelt oder handeln sollte<sup>1)</sup>. Dazu der Wohnort des Qeniters Cheber. Er zeltet nach dem von Bertheau nicht angezweifelte Verse 11 bis in die Nähe von Qedesch und Chaçôr, gewiß also nicht in der Kison-Ebene. Die Flucht der in der letzteren vom Tabor aus überfallenen Kanaaniter und ihre Verfolgung durch Baraq zieht sich nach Charoscheth-Haggojim, das schon deshalb in der Kison-Ebene gesucht werden muß: nicht schlecht, auch von Bertheau, in el-Hârithiyeh<sup>2)</sup>, 22 Kilom. Luftlinie fast genau südlich von Akko. Dahin verfolgt Baraq nach v. 16 das Heer und ist nach v. 22 noch auf dieser Verfolgung des Sisera begriffen<sup>3)</sup>, als er auf einmal bei dem Zelte Chebers anlangt, etwa 55—60 Kilom. Luftlinie nach Nordosten über das Gebirge. Ganz textgemäß läßt Bertheau das Heer Siseras nach Nordwesten, Sisera selbst nach Nordosten, also durch die Reihen des Siegers, fliehen, und bemerkt zu v. 22 ausdrücklich, daß Baraq gleich nach dem Morde Siseras im Zelte der Ja'el eintreffe, freilich ohne des dazu nothwendigen „Kehrt!“ Erwähnung zu thun und zu erklären, wie er den Zeitverlust mag eingeholt haben. Die Unmöglichkeit leuchtet ein: auch der Weidebezirk Chebers gehört daher so oder so in die Jabîn-

---

<sup>1)</sup> Gegen die harmonistische Einlegung, daß Debora den Heerbann des Gebirges Ephraim zu Baraq mitnehme, vgl. den Text und Kuenen.

<sup>2)</sup> So auf der Karte des Palestine Exploration Fund. Uebrigens liegt es dort, bei Bädcker, bei Ebers-Guthe auf dem rechten, nicht auf dem linken Kison-Ufer, wie Mühlau bei Riehm und Bertheau<sup>2</sup> angeben.

<sup>3)</sup> והנה ברק רדף את סיסרא ותצא וגו'.

Ueberlieferung<sup>1)</sup>. Mit dem Gesagten ist zweierlei bewiesen: daß Jabîn in Richt. 4 nicht auf bloß redactioneller Zuthat beruht, wie daß seine Gestalt mit der großen Debora-Schlacht nichts zu thun hat. Es ist klar, daß in Richt. 4 eine Jabîn-Geschichte und eine Sisera-Geschichte zusammengearbeitet vorliegen. Die erstere muß erzählt haben, wie Naphtali und Sebulon sich gegen die Nichtisraeliten in der Niederung des oberen Jordanlaufes Luft machten. Diese Beschränkung auf zwei Stämme genügt, dem in Richt. 4 verarbeiteten Stück den Vorrang des Alters zu sichern, und so wird aus ihm Josua 11 geflossen sein, natürlich nicht aus den in Richt. 4 vergrabenen Resten. Dem Compiler jener Schichten in Josua kam es wohl nur darauf an eine überlieferte Schlacht aus ältester Zeit für den hohen Norden zu finden, wie durch Ai die Mitte, durch Gibeon und die Folgen der Sünden bezeichnet war. Daß c. 11 ganz unzulänglich angeknüpft ist, bemerkt man leicht; aber die Qualität der Geschichtsdarstellung ist hier viel zu schlecht, um die Vermuthung Dillmann's zu rechtfertigen, daß ein ursprünglich besserer Zusammenhang geschädigt oder verkürzt worden sei.

Wie es dazu gekommen, daß in Richt. 4 die Sisera- und die Jabîn-Geschichte zusammenwuchsen, wird sich nie ausmachen lassen. Am nächsten liegt wohl noch, daß die Person Baraqs den Kitt zwischen beiden abgegeben hat. Vielleicht wurden ihm beide Siege von der Ueber-

---

<sup>1)</sup> Kuenen S. 367 (vor ihm Matthes a. a. O.) streicht v. 11 und hält ihn für Zusatz des nachdeuteron. Redactors. Schwerlich mit Recht, denn der Vers steht ganz an der rechten Stelle, an dem Ruhepunkte vor Einleitung des Zusammenstoßes. Er ist ferner neben v. 17 durchaus nicht überflüssig, klingt auch nicht wie eine redactionelle Zuthat. Die Verantwortung für die Berührung mit 1, 16 trifft daher nicht den Verf. des Rahmens; sie wird vielmehr auf Verwandtschaft beruhen. Doch dürfte mit Meyer (a. a. O. S. 137) מְכַנֵּי חֶבֶן zu streichen sein, nicht auch חֶבֶן, wie er will.

lieferung zugeschrieben, vielleicht spielte auch der Name von Deboras Mann Lappidôth, gleicher Bedeutung mit Baraq, dabei eine Rolle <sup>1)</sup>. Dann könnte Debora mit ihrem Manne Lappidôth-Baraq ursprünglich zu Quedesch-Naph-tali gewohnt haben (nach der Jabîn-Geschichte), und der Abschnitt, der sie nach Gen. 35, 8 auf das Gebirge Ephraim versetzt, wäre späterer Einschub, durch welchen Lappidôth und Baraq wieder in zwei Wesen zerlegt wurden <sup>2)</sup>. Eine förmliche Quellenscheidung ist von Bruston versucht worden; aber sie scheint mir darum verfehlt, weil er eine Erzählung mit Sisera allein und eine mit Sisera und Jabin, beide mit Baraq, beide mit Cheber und Ja'el, die eine mit der Schlacht am Kison, die andere mit einer bei Qedesch, unterscheidet. Derselbe Sisera in zwei verschiedenen Ueberlieferungen durch den Hammer derselben Ja'el, einmal am Kison und einmal bei Qedesch, getödtet, das geht nicht an. Es wäre dann Brustons zweite Erzählung selbst schon zusammengesetzt <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Die Uebereinstimmung zwischen Baraq und Lappidôth meint Hilliger, das Dehora-Lied, Gießen 1867, S. 11, zuerst beachtet zu haben.

<sup>2)</sup> *Nothwendig* wäre dafür auszuscheiden nur v. 5, Theile von 6 a und der Schluß von v. 9, wahrscheinlich v. 8. 9 ganz; daß die gegenseitigen Visiten von Baraq und Debora zwischen Qedesch und Bethel nicht ursprünglich sein können, leuchtet ohnehin ein, und Harmonistik verfängt auch hier nicht. Uebrigens stecken selbst im gegenwärtigen Zusammenhang noch Glossen: v. 4 b, durchaus nicht gleicher Bedeutung mit 5 b, soll eine Formel entsprechend 2, 16 ersetzen und setzt sich dadurch, daß die Richterin schon während der Unterdrückungszeit im Amte ist, erst recht mit der Theorie von 2, 16 ff. (vgl. 4, 1—3) in Widerspruch; *החם המר רבורה* in v. 5 will noch handgreiflicher reden als der Vers sonst thut und verkehrt dabei den Sinn des *ישב* aus einem Wohnen in ein Sitzen (vgl. c. 6, 11). Das Targum bietet noch weitere Wucherungen, die den Beweis führen, daß Debora auch für die spätere Zeit besondere Anziehungskraft besaß.

<sup>3)</sup> Les deux Jéhovistes. VI. Revue de théologie et philosophie 1886. p. 35 s. Dem ersten Jehovisten weist Br. zu: ... 4, 2 b, 3 b a.

Ob die in Richt. 4 verflochtene, Jos. 11 zu Grunde gelegte Jabîn-Geschichte früher in engerer Verbindung mit Richt. 1 gestanden hat, wissen wir nicht; daß sie aus derselben Quelle stammte, darf man wohl für wahrscheinlich halten, vgl. S. 152 Anm.

An Jos. 10 und 11 haben wir demnach die sicheren, durch vorhandene Parallelen belegten Beispiele für die Ausweitung von Stammesthaten zu Volksthaten und für die Häufung des Verdienstes anderer Personen auf das Haupt des einzigen Josua. Von da aus betrachtet gewinnen die zu Jos. 6; 8; 9; 17, 14 ff. aufgestellten Vermuthungen neues Licht und größere Bedeutung. Denn jene Ausweitung will erklärt sein, und das ist schwer, wenn die ältere Ueberlieferung nicht den geringsten Anhalt dazu bot. Ja, wenn die Josua-Ueberlieferung von jener anderen Schicht unabhängig sich gebildet hätte, wenigstens literarisch unabhängig, dann möchte man den Grund dazu etwa bloß in geschichtlichen Ereignissen suchen<sup>1)</sup>. Hier aber ist die literarische Abhängigkeit bewiesen; deshalb bedarf es auch einer *literarischen* Handhabe, eines Ansatzes, an den jene neue Geschichtsanschauung sich anlehnen konnte. Hat aber Josua als Führer Gesamttisraels den Jordan-Uebergang geleitet, Jericho erobert, das Land für die Eroberung

---

4—9 (kleine Zusätze des Redactors in v. 7. 9). 10 a β. b. 12—15 a. 16. und das Debora-Lied c. 5, 1—31 a. Dem zweiten Jehovisten: 4, 1. 2 a. b α. 3 b β. 3 a [Notiz wie 3, 9. 15]. 10 a α. 11 [Niederlage der Kanaaniter bei Qedesch]. 15 b. 17—24. 5, 31 b. Bruston's eingehende Untersuchungen leiden darunter, daß er dem Gottesnamen allzu großes Gewicht beilegt und von den Ergebnissen anderer Forscher zu wenig Gebrauch macht. So hier die Verwechslung des Rahmens mit einer Quelle. Immerhin sind sie der Beachtung in hohem Grade werth.

<sup>1)</sup> So Stade in dieser Zeitschrift 1881 S. 147 und bestimmter Gesch. d. V. Isr. I. S. 161. Er glaubt, daß bei den kriegesischen Ereignissen, die zur nachträglichen Bildung des Stammes Benjamin führten, der josephidische Clan Josua eine besondere Rolle möge gespielt haben, deren Reflex die Josua-Sage sei.



verteilt, mit Gibeon abgeschlossen, als Führer Josephs bei Ai und Gibeon große Schlachten auf dem Gebirge geschlagen : so war der Schritt zu der Darstellung des Josua-Buches in seinem Hauptfaden kein zu großer mehr. Der alte Anführer führt nun seine Aufgabe bis zu Ende; durch den Riß, den die Schlacht bei Gibeon geschaffen, dringt er statt Juda in den Süden ein; über den Kamm, den er durch die Schlacht bei Ai gewonnen, gelangt er zur Eroberung des höchsten Nordens. Das Verfahren dabei war natürlich durch die wechselnden Umstände bedingt; mancherlei hinzukommende Angaben mögen aus Stellen, die uns nicht mehr zugänglich sind, entnommen sein; aber gelegentlich konnte wohl auch rein mechanisch verfahren werden. Eine Spur davon scheint sich in Jos. 8 erhalten zu haben, zugleich eine Art Exempelprobe für die hier vertretene Annahme. In den älteren Resten zählt der Hinterhalt etwa 5000 Mann (v. 12). Wir nahmen an, daß hier das Haus Joseph (Ephraim und Manasse, vielleicht nebst Benjamin) allein in Betracht kam : es mag auf sie ein gutes Drittel von Gesamtisrael zu rechnen sein; rechnen wir nun den Hinterhalt zu  $\frac{1}{3}$ — $\frac{1}{4}$  des Heeres, so verträgt sich die Zahl nicht übel mit den 40000 in Richt. 5, 8, bei denen doch wohl Juda außer Anrechnung bleibt. Der Uebersetzer läßt die Schlacht bei Ai von Gesamtisrael schlagen; Joseph bedeutet ihm Ephraim und Manasse, also 2 von 12 Stämmen, d. i.  $\frac{1}{6}$  des Volkes;  $6 \times 5000$  macht 30000 — so stark ist der Hinterhalt in v. 3 b <sup>1)</sup>. —

Bis in die neueste Zeit ist man über wenige Punkte der Quellenkritik im Hexateuch so uneins wie über die Ableitung des Hauptstromes der vordeuteronomischen Geschichtserzählung im Buche Josua. Alle gestehen die

---

<sup>1)</sup> Ich halte diese Art der Berechnung für möglich selbst wenn der Uebersetzer mit dem Antheil der ostjordanischen Stämme an dem Kriege sonst nicht sollte Ernst gemacht haben.

grofse Schwierigkeit der Entscheidung zwischen J und E zu; aber mit zunehmender Sicherheit denken Hollenberg, Wellhausen, Meyer, Stade an E, während Kuenen diesen entschieden abweist. Die Schwierigkeit liegt zuvörderst darin, daß die Alternative oft nicht ganz zutreffend gestellt ist. Jene Erzählung gehört überhaupt keiner primären Formation an, sondern ist durch und durch secundär; deshalb dürfen wir durchgreifende Stilmerkmale weder von J noch E erwarten. Der Hauptgrund der Entscheidung ist denn auch ein negativer: „nicht J, darum E“; „nicht E, darum J.“ Daß J nicht ausgeschlossen werden darf, weil er von Josua nichts gewußt, haben wir insofern gesehen, als auch die Schicht, welche man für ihn in Anspruch zu nehmen pflegt, seine Person nicht entbehren kann. Stichhaltiger scheinen Kuenens Gründe für Ausschluss des Elohisten <sup>1)</sup>. Der Ausgangspunkt der Lösung wird immer Jos. 24 bleiben müssen, weil darin ein sicheres Stück von E vorliegt, aus dem sich auch die deuteronomistischen Zusätze der Hauptsache nach unschwer entfernen lassen <sup>2)</sup>. Den Rückblick auf die Eroberung des Westjordanlandes enthalten dort die Verse 11, 12 <sup>3)</sup>, und Kuenen besteht mit Recht darauf, daß sie einen anderen Verlauf der Eroberung voraussetzen, als die Cap. 8—11 ihn darbieten. Der Beweis wird sich nun noch verstärken lassen. In c. 24 versammelt Josua das gesammte Israel zu Sichem um sich zur Bundschliesung. Das Land liegt Israel erobert zu Füßen, nicht einmal von unerobert gebliebenen

---

<sup>1)</sup> Vgl. O.<sup>2</sup> S. 154.

<sup>2)</sup> Dagegen neuerdings Schrader und Colenso (vgl. Kuenen S. 153). Doch wäre des Ersteren heutige Ansicht nach der Pionierarbeit vom Jahre 1869 erst neu zu erfragen, und Colenso schießt mit der Zuweisung des größten Theiles an Rd weit über das Ziel hinaus.

<sup>3)</sup> V. 13 hat Hollenberg als deuteronom. Zusatz erwiesen, zugleich in v. 12 עָשָׂה שְׁנֵי as richtige Lesart der LXX für שְׁנֵי. Auch die Völkerliste von האַמִּר bis zum Athnach gehört nicht dahin.

Resten ist die Rede, und Josua mit dem gesammten Volke hat es unter Jahwes allmächtigem Beistande erobert. Die Erzählung des Buches Josua aber hat sich abhängig erwiesen von mehreren Stücken einer Quelle, welche das Land in einer Reihe von Feldzügen einzelner oder weniger verbündeter Stämme mühsam und nur mit großen Lücken erobern läßt. Diese letztere Quelle kann demnach nicht E gewesen sein; deshalb wird man, so lange nicht eine dritte selbstständige vordeuteronomistische Quelle nachgewiesen wird, an J denken müssen, wie Kuenen (S. 156, 231) mit Recht thut. Für Richt. 1 erfreut sich diese Annahme bereits vielfacher Zustimmung (Meyer, Stade, Dillmann <sup>1)</sup>); sie gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß nach unseren Ergebnissen das Capitel einst den Schluß einer Josua-Geschichte im eigentlichsten Sinne gebildet hat, also in den Bereich des Hexateuchs und seiner sonst beobachteten Quellen gehört.

Besteht nun daneben eine secundäre Schicht, überall von der älteren abhängig, bis zu so minderwerthigen Gebilden wie sie in c. 10 und 11 vorliegen, so kann auch darin unmöglich E erkannt werden. Nur in der Verlängerung von J darf man den Verfasser suchen: er ist entweder der jehovistische Redactor oder ein Epigone der jahwistischen Schule. Das erstere scheint am nächsten zu liegen und am rathsamsten zu sein, weil man da doch mit einer schon bekannten Größe arbeitet. Es bedürfte dann auch keiner Brücke zur Eroberung Gesamt-Kanaans durch Josua, wie sie oben in der Theilnahme Josuas an den Kriegszügen Josephs aufgezeigt wurde; vielmehr wäre diese Anschauung dann einfach von dem Redactor aus E genommen und die ausführlichere Darstellung des Jah-

---

<sup>1)</sup> Dieser auch für Jos. 13, 13. 19, 47. Vgl. Num. Deut. Jos. S. 442.

wisten derselben angepaßt. Aber nimmt man dies an <sup>1)</sup>, so bleibt für Nachträge nur die deuteronomistische Schule noch zur Verfügung. Damit aber ist für die mannigfachen Nachträge in gewissen Stücken schwerlich auszukommen. Ich muß hier auf c. 10 zurückkommen. V. 12—14 ist, wie wir sahen, aus der ältesten Quelle, wahrscheinlich J, von deuteronomistischer Hand eingeschoben. Als deuteronomistischer Einschub sind ferner allgemein anerkannt v. 8 und 25. Folgerichtig werden nun mit Ausnahme dieser Verse und kleinerer deuteronomistischer Retouches <sup>2)</sup> die Stücke 1—11. 16—27 ebenso allgemein JE zugewiesen. In v. 16—27 aber erkennt Wellhausen (a. a. O. S. 594) auf Grund des ursprünglichen Abschlusses v. 15 mit Recht einen Nachtrag, also eine zweite Hand aus dem jehowistischen Kreise, v. 12—14 eingeschlossen die dritte. Nun wird ihm v. 28—43 deuteronomistisch gegen Hollenberg (a. a. O. S. 498), der v. 28—39. 43 ausnimmt, weil sie keine charakteristischen Merkmale von Rd zeigen, und Kuenen (S. 132), der aus dem Widerspruche von v. 37 und 23 schließt, daß der Verf. von 28—39. 43 die Verse 16—27 nicht gekannt habe <sup>3)</sup>. Beides ist richtig; da die Verse aber v. 1—11 allerdings kennen, so bleibt nur die Möglichkeit, daß sie älter sind als 16—27. Ihr Verfasser nahm an, daß aus der Schlacht die Könige jeder in seine Stadt geflohen und nun mit der Stadt besiegt und mit deren Einwohnern getödtet seien. Bis Maqqeda geht die Flucht in

---

<sup>1)</sup> So für Jos. 1—12 — natürlich nach Ausscheidung der älteren Bestandtheile — Kuenen S. 248.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Dillmann, der freilich etwas zu puristisch verfährt.

<sup>3)</sup> An der Bestimmung Dillmann's, 28—43 = D, ist soviel richtig, daß ihr Verf. nicht mit dem deuteronomistischen Uebersetzer des Capitels gleichgesetzt werden kann. Auf seine Unterscheidung von D und Rd in Josua einzugehen, muß ich mir hier versagen. Nöldeke (a. a. O. S. 98) dachte an die Grundschrift; doch weisen auf sie nur wenige redactionelle Spuren. Vgl. Kuenen S. 327.

v. 11, so ist dies die erste Stadt, die — noch an demselben Tage — genommen wird (v. 28). Ein Späterer liefs die Könige sich in der Höhle zu Maqqeda verbergen, dort einsperren und nach Abschluß der Verfolgung an ihnen als an Uebelthätern nach aller Form Rechtsens die Todesstrafe vollziehen (vgl. 8, 29); er schob diese Darstellung ein und strich in v. 28—39 diejenigen Könige, die dort hingerichtet waren; der König von Hebron wurde als der letzte in v. 37 aus Versehen übergangen. Sind so die Verse 28—39. 43 älter als 16—27, so sind sie a potiori zu JE zu rechnen, und das ganze Capitel hat demnach dem Deuteronomisten schon zur Uebersetzung vorgelegen. Unter seinen drei jehowistischen Verfassern kann aber der älteste, der Verf. von v. 1—11. 15, nicht schon der jehowistische Redactor sein. Deshalb muß man für v. 1—11. 15 an eine zweite Ausgabe von J denken, entsprechend dem J<sup>2</sup> meiner „Biblischen Urgeschichte“, oder der judäischen Ausgabe von J bei Kuenen, und in den folgenden Abschnitten sind jahwistische Novellen zu sehen, die vollends in die spätere Anschauung von der Eroberung des Landes durch Josua und Gesamtisrael einlenken. Durch die Vereinigung mit E erhielt sie die Alleinherrschaft; doch scheint diese Quelle die Eroberung selbst so summarisch behandelt zu haben, daß aus ihr wenig nachzutragen war <sup>1)</sup>).

So ist also J<sup>1</sup> — um mit dieser Chiffre hier diejenige Quelle zu bezeichnen, der Richt. 1 und alle ihm verwandten Stücke entstammen — für die jehowistische Darstellung von der Eroberung Kanaans die Grundlage geworden: er ist verwerthet, soweit man ihn brauchen konnte und mit Bewußtsein ist alles übergangen, was der herrschend gewordenen Geschichtsanschauung widersprach. Und doch haben in diesen Umbau solche verworfene oder ersetzte

---

<sup>1)</sup> Auf die vor die Eroberung zurückgreifenden Capitel 1—5 gehe ich nicht ein.

Bausteine wieder Eingang gefunden, denn wir fanden ja im Buche Josua nicht nur Paralleltexte zu Richt. 1, sondern auch eine ganze Reihe von Texten, die mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit als Ergänzungen dazu herangezogen werden konnten. Wann und wie können sie hinzugekommen sein? Cap. 10, 12—14 ist mit *deuteronomistischen* Anfangs- und Schlussformeln eingehängt; c. 13, 13 gehört in den Zusammenhang *nur* als Zusatz in dem *deuteronomistischen* Abschnitt v. 8—14, der obendrein in v. 12 nach v. 13 corrigirt ist; c. 15, 13 ff. ist am Anfang nach dem *deuteronomistischen* Abschnitt c. 14, 6—15 zugestutzt; c. 17, 11 ff. reclamirt für Manasse Enklaven in Isaschar und Ascher, ist daher, wenn auch deuteronomistische Mitwirkung nicht zu beweisen ist, doch höchst wahrscheinlich erst nach Abschluß von JE hinzugekommen; endlich in c. 8 stehen *deuteronomistische* Pinselstriche in so unmittelbarer Nähe der wahrscheinlichen Reste jener älteren Darstellung (vgl. 8, 1. 2 neben 3a, 18a neben 18b und damit v. 26. 27), daß es schwer ist, das Hinzukommen der einen von den anderen völlig zu trennen. Wo die alten Texte daher Veränderungen erlitten oder bewirkt haben, ist es meistens nothwendig, überall möglich, die deuteronomistische Zeit und Schule dafür heranzuziehen, in *einem* Falle wird die Gelegenheit zur Einfügung im vorliegenden Texte nur durch ein deuteronomistisches Stück dargeboten; man wird daraus schließen dürfen, daß wir *dem* oder *einem* Deuteronomisten die Einfügung und damit die Erhaltung dieser ältesten Bestandtheile des Buches Josua verdanken. Die Möglichkeit einer anderen Erklärung ist schwer abzusehen.

Damit wäre freilich eines jener „survivals“ gesetzt, die ein Meister wie Kuenen perhorrescirt <sup>1)</sup>. Aber mich

---

<sup>1)</sup> Vgl. Theol. Tijdschr. XVIII. 1884, S. 170 gelegentlich der Besprechung meiner „Biblischen Urgeschichte.“

dünkt, wir stehen hier vor einem Fehler der Quellenkritik, der dies darum nicht weniger ist, weil er ihr zur Ehre gereicht. Ihr größter Vorzug, die Bedingung ihres Erfolges, ist strenge Consequenz und reinliches Auseinanderhalten der verschiedenen Schichten und Zeitalter. Dafs man aber damit der wechsellvollen Wirklichkeit der Hergänge und der freien Selbstbestimmung der Verfasser gelegentlich Gewalt anthun kann, darf man doch nicht aus dem Gesichte verlieren. So heifst es zuviel verlangen von den alttestamentlichen Schriftstellern, dafs durchaus jeder einzelne von ihnen einen für heutige Forscher noch deutlich unterscheidbaren, ihm persönlich eigenthümlichen Stil geschrieben haben soll. Deshalb schiefsen meines Erachtens unter Anderen Riehm und Dillmann über das Ziel hinaus, wenn sie nur da verschiedene Quellen zugeben wollen, wo ein verschiedener Stil bewiesen werden kann, und darum gegen J<sup>1</sup>J<sup>2</sup>J<sup>3</sup>, P<sup>1</sup>P<sup>2</sup>P<sup>3</sup> u. s. w. Einspruch erheben. Ebenso wenig darf man von den Redactoren verlangen, dafs jeder nach Abschluß seiner Arbeit mit seinen Quellen umgegangen sein sollte, wie ein heutiger Zeitungsredacteur mit den abgesetzten Manuskripten, oder, um keinen Anachronismus zu begehen, wie König Jojaqim mit der Handschrift von Jeremias Weissagungsreden. Wer sagt uns nur, dafs so zu verfahren in jener Redactoren Macht stand, mit anderen Worten, dafs die ihnen vorliegende Handschrift ein Unicum war? Neue Erscheinungen ziehen neue Schlüsse nach sich und verlangen oft die Berichtigung der bisherigen: so wird auch hier angenommen werden müssen, dafs die im Buche Josua zu Grunde gelegte, aber zu völlig veränderter Erscheinung umgearbeitete Quelle sich über JE hinaus bis in deuteronomistische Zeit erhalten hat.

Für Richt. 1 in seiner jetzigen Gestalt bedarf dies im Grunde keines Beweises mehr. Es ist an seine jetzige

Stelle noch später getreten, als die Parallelstellen des Buches Josua an die ihrige. Denn jener Interpolator schöpft aus einem älteren und vollständigeren Texte als Richt. 1 an dieser Stelle je geboten hat, er hat aus dem Zusammenhange verwendet, was ihm brauchbar erschien, das Uebrige verworfen: so würde er nicht verfahren sein, wenn das Stück seinen jetzigen Platz schon gehabt hätte. Ferner aber muß es einleuchten, daß die deuteronomistische Redaction des Buches der Richter, wie sie in den Stücken des „Rahmens“ ihre Meilensteine durch das ganze Buch hin gepflanzt hat, von diesem „ersten Theile des Richterbuches“ nichts weiß noch wissen will. Seine Pragmatik, deren einleitende Darlegung aus c. 2, 11—19 herauszuschälen ist, hat einst zweifellos ein vollständiges Richterbuch umspannt und daher sicher nicht ein Stück wie Richt. 1 vorausgehen lassen. Noch weniger aber konnte es hinter dieser Einleitung stehen, da sie ein einheitliches, geschlossenes Volk Israel, längst in seinen westjordanischen Gebieten gefestigt, voraussetzt. Auf jene Einleitung folgte vielmehr unmittelbar der Musterrichter Othniel, dessen Geschichte, wie längst erkannt, ganz von der Hand dieses deuteronomistischen Redactors. geschrieben ist. Eben sie aber zeigt, daß er von Richt. 1 nichts wissen will. Denn aus diesem Stück ist die Person Othniels geschöpft, und zwar schwerlich aus dem Othniel-Fragment in Jos. 15, sondern viel wahrscheinlicher wie dieses aus dem Zusammenhange, der jenen Fragmenten wie Richt. 1 zu Grunde liegt. Das Stück ist auch hier ausgenutzt: es hat einen Richter geliefert und ist im übrigen bei Seite gelegt. Ist es nun dennoch später zum Richterbuche hinzugekommen, so ist damit bewiesen, daß es nicht nur die Zeit der jehovistischen, sondern sogar eine gewisse deuteronomistische Redaction „überlebt“ hat. Dazu stimmt vortrefflich die Beobachtung, daß jene Parallelen im Buche Josua erst von deuteronomistischer Hand eingerückt sind, daß also



Richt. 1 auch diese deuteronomistische Redaction überdauert hat.

Indessen bleibt mir hier kein Raum für eingehende Behandlung von Fragen, die, wie das Verhältniß seiner verschiedenen „Einleitungen“ zu einander, das Richterbuch allein angehen. Vielleicht kann ich das später nachholen. Nur einen Punkt muß ich aus jenem Zusammenhang herausgreifen, weil ich ihn zum Abschluß des Ergebnisses dieser Abhandlung nicht entbehren kann, und darf dies um so eher wagen, weil ich darin mit mehreren Vorgängern einer Meinung bin. Zu Richt. 1 gehört noch die ursprüngliche Gestalt von 2, 23 oder 3, 1 bis 3, 3. Auch diese alte Quelle hielt Jahwes Arm nicht für zu kurz, den israelitischen Stämmen zum vollen Siege zu verhelfen, und sah in den eisernen Wagen nicht den einzigen Grund, weshalb sich Reste der alten Bevölkerung in ihrer Mitte hielten. Aber Jahwes Absicht mit den anderen Völkern ist nicht Israel zu prüfen wie nach 2, 20 ff. 3, 4; nicht es zu strafen, weder ein- für allemal wie nach 2, 1b—5a, noch in periodischer Wiederholung wie nach 2, 14—19 und den sonstigen Stücken des Rahmens; sondern es zu lehren, was es können *muß*, die Kunst des Krieges, durch welche es einst, zum Mannesalter herangewachsen, große Siege davontragen und mächtig und ruhmreich unter den Völkern dastehen wird. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die davidisch-salomonische Zeit hier den Horizont bildet oder wenigstens den Gipfel der Geschichtsentwicklung, den der Verfasser im Auge hat, wie wir anderwärts, insbesondere zu c. 1, 29 sahen, daß Ereignisse aus der salomonischen Zeit vorausgesetzt werden. Jene Aussage nun, verbunden mit einer Liste der verbliebenen Völkerreste, findet sich in c. 3 v. 1—3, eingesprengt zwischen Stücke anderer Herkunft. Daß sie nicht von derselben Hand wie 3, 4—6 herrühren kann, zeigt die weit abweichende, neben v. 3 unmögliche Völkerliste in v. 5; von

dem Verfasser der vorhergehenden Verse kann sie nicht stammen, weil das Stück eben nach deren Muster redactionell zurechtgestutzt ist. Nicht nur das **לנסות בם** ist ausgleichender Zusatz aus 2, 22 (3, 4), sondern auch die dreimal (wie es scheint auch in 2 a) wiederholte Versicherung, daß diese Absicht Jahwes, den Krieg zu lehren, nur den späteren Geschlechtern gegolten habe, also — das ist zwischen den Zeilen zu lesen — mit dem sonst, für das Geschlecht der Eroberer, angegebenen Zwecke sich wohl vertrage. So kann es nicht Wunder nehmen, wenn es fast unmöglich erscheint, den ursprünglichen, gewiß ganz kurzen Wortlaut jener Aussage herauszuschälen<sup>1)</sup>. Doch kommt darauf wenig an, da der Sinn klar genug ist: die *Erlernung der Kriegskunst* der Zweck, um deswillen Jahwe die *genannten* Völker übrig läßt. Dieser Zweck schließt sich trefflich an c. 1 an. Daß die Kanaaniter eiserne Wagen hatten, also in der Kriegskunst den Israeliten überlegen waren, wird in v. 19 besonders hervorgehoben: so sind sie geeignet Israel in dieser Kunst nach Jahwes Rathschluß zu üben. Nicht minder deutlich spricht das Verzeichniß der Völker in v. 3, dessen Text am besten erhalten ist, für den Anschluß an c. 1. Einmal ist *diese* Völkerliste, anders als die der „sieben Völker“ in v. 5, sinnvoll und entspricht

<sup>1)</sup> Zuviel läßt Meyer übrig mit 2, 23 a. 3, 1 b. 2. 3, aber auch der tiefer eingreifende Versuch von Matthes (a. a. O. S. 598) trifft schwerlich ganz das Richtige. Richtig aber läßt er das Stück statt mit 2, 23 a mit 3, 1 a beginnen, und Kuenen (a. a. O. S. 340) hat ferner erkannt, daß der ganze Vers 2, 23 mit Rücksicht auf 3, 1 geschrieben und 3, 4 bestimmt ist, in die Spuren des Verfassers von 2, 20 ff. zurückzulenken. Noch ehe ich diesen Abschnitt seines Werkes erhielt, hatte ich dasselbe in meinen Vorlesungen vertreten, nur mit anderen Folgerungen. Kuenen läßt 2, 20—23. 3, 4—6 von demselben Verfasser geschrieben sein; der habe selbst 3, 1—3 in seinen Zusammenhang aufgenommen und durch 2, 23 und 3, 4 vorbereitet und eingepaßt. Dagegen muß ich 3, 5 als die unmittelbare Fortsetzung von 2, 22 ansehen und schreibe 2, 23. 3, 4 nebst den Glossen in 3, 1—3 einem Redactor zu, der diese Verse nachträglich einfügte.

der Wirklichkeit : Philister, Kanaaniter, Sidonier-Phönicier und Chittiter <sup>1)</sup>). Sodann aber findet jedes der genannten Völker in c. 1 seinen Anknüpfungspunkt. Das Land der Chittiter wird auch in c. 1, 26 von Kanaan unterschieden, und zwar deutlich als Grenzland; die Philister sind die Bewohner der Niederung, die Juda nach 1, 19 nicht hat überwinden können; phöniciſche Städte werden bei Asser als nicht überwunden erwähnt 1, 31 <sup>2)</sup>). Vor allem aber

<sup>1)</sup> Ich muß trotz Dillmann's Rüge (zu Jos. 11, 3) bei dieser von Wellhausen vorgeschlagenen, von mir (Urgesch. S. 349) vertretenen Verbesserung bleiben. So „schlankweg“ — soll doch heißen willkürlich — ist dabei am wenigsten zu Jos. 11, 3 verfahren. Dort bietet, wie nicht versäumt wurde anzuführen, das nothwendige **החתי** statt **החוי** der Vaticanus der LXX — freilich nicht in Tischendorf's Ausgabe, aber vgl. außer Holmes-Parsons den Facsimile-Druck von Vercellone etc. — der Vollständigkeit wegen füge ich jetzt noch hinzu, auch die Codd. 54. 55. 63. 75. 118. Auch Dillmann's Gegengrund, daß in Jos. 11, 3 ja **החתי** unmittelbar vorangehe, ist hinfällig, da dieselben Handschriften umgekehrt im ersten Halbverse **החוי** für **החתי** geben. Von diesem so überaus wichtigen Texteszeugen nimmt Dillmann gar keine Notiz, obgleich dadurch die von ihm vermifste „Normalstelle“ für dieselbe Correctur in Richt. 3, 3 allerdings vorliegt. Daß Wellh., Meyer, ich oder mehrere von uns auch in Sam. II, 24, 7 **החתי** für **החוי** einsetzen wollten, beruht auf einem Irrthum Dillmann's : nur in v. 6 wollen wir mit Dillmann **החתיים קרישה** lesen, um in v. 7 das **החוי** stehen zu lassen; bei mir ist dies S. 350 f. ausdrücklich gesagt. Auch Sam. II, 24, 6 ist nach Handschriften der LXX verbessert. Was aber Richt. 3, 3 angeht, so kann unmöglich der Angabe „etwas thatſächliches zu Grunde liegen“, daß die Chiwiter das Libanongebirge von einem gewissen Orte am Hermon bis nach Chamath hin bewohnt hätten, ein Gebiet von etwa 28 deutschen Meilen Luftlinie an Längenausdehnung, welches für das Reich der Chittiter, das wir eben dort zu suchen haben, gar keinen Raum übrig läßt. Welches die Gründe gewesen für die Verderbnis der sämtlichen drei Stellen, an denen die Chittiter richtig localisirt werden, weiß ich nicht zu sagen : daß sie dem A. T. als politische Größe bekannt waren, ist soust nur noch aus Kö. I, 10, 29. II, 7, 6 zu entnehmen.

<sup>2)</sup> Zu der Unterscheidung von Sidoniern und Kanaanitern vgl. meine Bibl. Urgesch. S. 343 ff., insbesondere, was das „Wohnen Asser's inmitten der Kanaaniter“ angeht, S. 357.

kann das כל הכנעני, „alle Kanaaniter,“ nur auf ein Stück wie Richt. 1 zurückgehen. Da Jahwe beileibe nicht alle Kanaaniter hat bleiben lassen, sondern nur verhältnißmäßig geringe Reste, so kann dies nichts anderes bedeuten als „alle die bei den einzelnen Stämmen aufgezählten Kanaaniter, die man nicht vertreiben konnte“, also die Bewohner von Gezer, Dor, Megiddo, Ta'anakh, Beth-Schean u. s. w. Nur der Anschluß an c. 1 erklärt die sonst mißverständliche Kürze des Ausdrucks. Endlich entspricht dem Gang von c. 1 auch die Reihenfolge der Aufzählung von Süden nach Norden, von Judas Nachbarn ausgehend über Kanaaniter und Phönicier hin bis zu den Chittitern, die Dans unmittelbare Nachbarn in seinen neuen Wohnsitzen wurden<sup>1)</sup>. Dicht hinter Dans Nennung, der ursprünglichen Fassung von 1, 34 f., wird daher dieses Stück gestanden haben, d. h. wohl noch vor der Niederlassung des Engels Jahwes zu Bethel<sup>2)</sup>, als zugleich zusammenfassender und erläuternder Abschluß der Eroberungsgeschichte. Daß derjenige Erzähler, der eine so thatenlustige Begründung für die Verschonung der Völkerschaften zu geben wußte, es auch nicht an Beispielen hat fehlen lassen, in denen Jahwes erzieherischer Rathschluß sich verwirklichte, daß er auch „Richtergeschichten“, d. h. Kriegsgeschichte vor der Königszeit, muß erzählt haben, ist wohl ohne Nachweis klar.

---

<sup>1)</sup> Diese Aufzählung scheint die Grundlage von Jos. 13, 2—6 geliefert zu haben, vgl. oben S. 117.

<sup>2)</sup> Vgl. übrigens S. 113.

---

## Die hebräische Grundlage der Apokalypse.

Die geniale Hypothese E. Vischer's, wonach die neutestamentliche Apokalypse auf einer vom Uebersetzer christlich überarbeiteten hebräischen Schrift beruhen würde, wird sich schwerlich abweisen lassen. Bei seiner im ganzen trefflichen Ausscheidung der Zusätze des Uebersetzers wird aber wohl im einzelnen noch manches Fragezeichen zulässig sein, freilich kaum in Krüger's Sinne durch Reducirung der christlichen Bestandtheile auf ein Minimum; eher umgekehrt. Im Folgenden verzeichnen wir zunächst alle Stellen der Apokalypse, welche wir dem Uebersetzer zuschreiben, wobei auch die von Vischer vorläufig unerörtert gelassenen Capitel I und XXII 6—21 zum erstenmale kritisch analysirt sind.

I 1 Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>1)</sup>

1 αὐτῷ

1 Ἰωάννη

2 τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ  
Χριστοῦ

4—9

10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ

11 καὶ πέμψον . . . καὶ εἰς Λαοδικίαν

12 ἐπὶ τὰ λυχρίας χρυσᾶς

13 καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχρινῶν

14 ἡ δὲ κεφαλὴ . . . ὡς χιὼν<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Im Original konnte kein Name eines Empfängers dieser ἀποκάλυψις (hebräisch wohl סֵדֶר הַגְּלוּיָהּ) angegeben sein, da der Verfasser XVII 10 die Abfassungszeit genau angiebt und seine Schrift also nach keiner verehrten Persönlichkeit der Vorzeit benennen durfte.

<sup>2)</sup> Die Einschaltung verräth sich schon, wie in XIX 12, durch δέ, was in den aus dem hebräischen übersetzten Abschnitten nie vor-

- 16 καὶ ἔχων . . . ἐκπορευομένη<sup>1)</sup>  
 17 ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος  
 18  
 19 καὶ ἃ εἰσὶν  
 19 μετὰ ταῦτα<sup>2)</sup>  
 20

## II—III

IV 5 καὶ ἑπτὰ λαμπάδες . . . τοῦ θεοῦ<sup>3)</sup>

kommt. Während die ursprüngliche Beschreibung des Engels in Gestalt eines Menschensohnes (im Sinne des Originalen einfach Mensch, nicht Messias, vgl. XIV 14 mit ἄλλος ἄγγελος im folgenden Verse) durchgängig, mit Ausnahme zweier ausmalenden Nebenzüge aus Ezech. I 24 (XLIII 2) und Richt. V 31, auf Dan. X 5—6 beruht, steigert der christliche Uebersetzer die von ihm als messianisch aufgefaßte Erscheinung zu einer göttlichen durch Einschaltung des aus der Theophanie Dan. VII 9 entlehnten Zusatzes.

<sup>1)</sup> Das Schwert ist aus XIX 15. 21 (einer Combination von Jes. XI 4 und XLIX 2) entlehnt, um die Erscheinung als den Messias zu kennzeichnen, wie umgekehrt XIX 12 ein Sätzchen aus I 14 eingeschaltet ist, um das Bild des siegreichen Messias übernatürlicher zu gestalten. Für den Uebersetzer hatte das Schwertbild gewiß nur geistige Bedeutung, daher sein *διστομος* auf Hebr. IV 12 beruhen dürfte.

<sup>2)</sup> Diese beiden Worte, mit welchen das Original, nach der langen Einschaltung, in IV 1 fortfährt, hat der Uebersetzer auch vor derselben gesetzt, aber in der dem Original ganz fremden Bedeutung *in Zukunft* (das letzte *μετὰ ταῦτα* in IV 1 gehört zum folgenden Verse), um so einen Gegensatz zu dem von ihm eingeschobenen, auf die Briefe bezüglichen, Sätzchen *καὶ ἃ εἰσὶν* zu erhalten. Die richtige Lesart läßt *οὖν* aus. Man könnte auch gleich von *εἶδον* in I 12 auf *καὶ ἰδοὺ* in IV 1 übergehen, wo dann *ἡ πρώτη . . . μετ' ἐμοῦ* wegfällen müßte; aber der Beginn der Apokalypse mit einer Angelophanie scheint durch I 1; XXII 6 gesichert. Der Aorist *εἶδες* in v. 19 ist ungenaue Uebersetzung eines hebräischen Futurums.

<sup>3)</sup> Kurze parenthetische Erklärungen gehören immer dem Uebersetzer an, da das Original nur die wichtigsten Punkte der Weissagung, nie den symbolischen Apparat, erklärt, und zwar in ganz anderer Form. Auch scheint die Erwähnung des siebenfachen Gottesgeistes neben dem Thronenden, ebenso wie die des Lammes, eine trinitarische Bedeutung zu haben. Die sieben Feuerfackeln vor dem Throne sind

V 2 *κηρύσσοντα . . . αὐτοῦ*<sup>1)</sup>

3—6

8—14

VI 1 *τὸ ἄρνιον*

9 *καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον*<sup>2)</sup>

16 *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἄρνιου*

auch an sich wegen XXII 5 schwerlich im Sinne des Originalen gedacht. Will man *καὶ ἐπὶ λαμπάδες καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου* beibehalten, so müßte *ἐνώπιον τοῦ θρόνου* in v. 6 wegfallen. Uebrigens könnte man auch die Worte *καὶ ἐνώπιον . . . χρυστάλλῳ* in v. 6 als Anticipation aus XV 2 bedenklich finden; doch spricht die aus Ezech. I 22 entlehnte Erweiterung *ὁμοία χρυστάλλῳ* für ihre Ursprünglichkeit.

<sup>1)</sup> Da die Apokalypse sonst überall die im Auftrage Gottes stattfindende Enthüllung der Zukunft als einen selbstverständlichen Vorgang betrachtet, so sieht man nicht ein, warum gerade das Eröffnen der sieben Siegel eine so einzigartige Würdigkeit erfordern soll. Offenbar rührt diese ganze Verzögerung der Entsiegelung vom Uebersetzer her, welcher dadurch das Lamm in eine bedeutsame Verbindung mit der Vision bringen wollte. Im Original erscheint der Messias erst von seiner Geburt an (XII 5. 10; XIX 11—16. 19. 21), nicht schon vorher als himmlisches Wesen. Die Weissagungsbilder des Löwen und des Lammes bilden einen vom Uebersetzer beabsichtigten Contrast, welcher die beiden sich ergänzenden Seiten im Wesen des Messias veranschaulichen soll, und es war kein glücklicher Griff Vischer's, das Löwensymbol dem Originalen zu überweisen. Dafs der starke Engel in V 2 ursprünglich nicht auf seine jetzige vorübergehende Thätigkeit beschränkt war, sondern selbst die sieben Siegel öffnete, in deren letztes die sieben Posaunen eingeschaltet sind, ergibt sich auch aus der sonst ganz unmotivirten Bezeichnung des Engels in X 1 als eines *anderen starken Engels*. Selbst die Weglassung des Objects in V 7 setzt eine unmittelbar vorhergehende Erwähnung der Buchrolle voraus. Die Cithern in v. 8 sind aus XV 2, die Rauchschalen aus VIII 3 anticipirt.

<sup>2)</sup> Der Zusatz schließt sich an eine irrige Auffassung der vorhergehenden Worte an, da *διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* offenbar die Uebersetzung von *על דבר האלהים* ist, dies aber nur *um Gottes willen* bedeutet. Hier sehen wir die Entstehung einer der beliebtesten Wendungen des Ergänzers klar vor uns. Im Original kommt *bezeugen* nur I 2; XXII 18, und zwar ohne die mindeste christliche Nebenbedeutung, vor.

- VII 9—17  
 IX 11 ἐβραϊστὶ  
     11 καὶ ἐν τῇ ἐλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλών  
 XI 8 τῆς μεγάλης . . ἐσταυρώθη  
     15 καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ  
 XII 11  
     17 καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ  
 XIII 8 τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου  
     9—10  
 XIV 1—5  
     10 καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου  
     12—13  
 XV 3 καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ ἀρνίου  
 XVI 15  
     16 τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἐβραϊστὶ <sup>1)</sup>  
 XVII 6 καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ  
     14  
 XVIII 20 καὶ οἱ ἀπόστολοι  
 XIX 7 ὅτι ἦλθεν . . . ἐαυτὴν <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Im Originale, wo ארצי צבאות unmittelbar vorherging, stand יִכְנַסם אֵל הָר מָגֵדוֹ (und Er wird sie auf Seinem kostbaren Berge zusammenbringen), was der Uebersetzer nach der Aussprache יִכְנַסם אֵל הָר מָגֵדוֹ auffasste. Diese Auffassung ist unmöglich, da Mageddon in einer Ebene lag. Unter dem Berge ist wohl nicht der Sion zu verstehen, sondern das ganze heilige Land, da das Heer Gog's nach Ezech. XXXVIII 8. 21; XXXIX 2 (vgl. Jes. XIV 25) auf den Bergen Jehovas oder Israels vernichtet werden soll, und Exod. XV 17; Jes. XI 9; LVII 13; LXV 9; Ps. LXXVIII 54 ganz Israel oder Juda der Berg Jehovas heisst. Sachparallelen zu der Bezeichnung dieses Berglandes als des für Jehova kostbaren sind אֶרֶץ הַצְבִּי Dan. XI 16. 41; הַצְבִּי Dan. VIII 9; הָר צְבִי קָדֵשׁ Dan. XI 45; הָרֵר מַלְכוּת Dan. XI 20; אֶרֶץ חֲמַדָּה Jer. III 19. Aus dem Worte Ἀρμαγεδδών ergiebt sich, daß das Original der Apokalypse nicht aramäisch, sondern hebräisch war.

<sup>2)</sup> Wenn das neue Jerusalem als Braut bezeichnet wird, so ist dabei im Originale (XXI 2. 9) wohl an Gott als Bräutigam gedacht;



8—10

11 καλούμενος πιστός καὶ ἀληθινός καὶ

12 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλόξ πυρός<sup>1)</sup>

12 ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός

13 καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ

XX 4—6

7 καὶ ὅταν . . . ὁ σατανᾶς<sup>2)</sup>

XXI 5—8<sup>3)</sup>

9 τὴν γυναῖκα τοῦ ἁγίου

14 καὶ ἐπ' αὐτῶν . . . τοῦ ἁγίου

22 καὶ τὸ ἁγίον

23 καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἁγίον

27 τοῦ ἁγίου

XXII 1 καὶ τοῦ ἁγίου

3 καὶ τοῦ ἁγίου

7 καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ

8 καὶ γὰρ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα

12—13<sup>4)</sup>

16—17

20—21

x.

dieser Gedanke bleibt aber absichtlich unausgesprochen. Erst der Uebersetzer betrachtet den Messias als Bräutigam.

<sup>1)</sup> Vgl. die Anmerkungen 2 S. 167 und 1 S. 168. Zu den Zusätzen des Uebersetzers, welche dem siegreichen Messias übermenschliche Attribute geben, könnte man v. 16 zu zählen versucht sein. Aber der Titel **מלך מלכים וארון אדנים** bezeichnet nicht göttliche Würde, sondern nur Weltherrschaft; vgl. Ezech. XXVI 7; Ps. LXXXIX 28.

<sup>2)</sup> Die Wiederholung ist nur durch die vorhergehende längere Einschaltung veranlaßt.

<sup>3)</sup> Der Anschluß des ersten Satzes von v. 5 an den Schluß von v. 4 beruht auf II Korinth. V 17. Im Originale spricht Gott nie. Die Verbindung der alttestamentlichen Citate in v. 7 mit denen in v. 3 ist ganz dieselbe, wie in II Kor. VI 16. 18.

<sup>4)</sup> Die richtige Lesart **μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν** in v. 14 hat unmittelbaren Anschluß an v. 11.

## Bibliographie.

- The Old Testament Student. Chicago Juli-December 1886. Jan. Febr. 1887.
- † Schenz, W., Einleitung i. d. kanon. Bücher d. A. T. Regensburg 1887. XV. 480 S. 8°.
- d'Eichthal, G., Mélanges de Critique Biblique. Paris 1886. III. 402 S. 8°.
- Finsler, R., Darstellung u. Kritik d. Ansicht Wellhausens von Geschichte u. Religion des A. T. Zürich 1887. 91 S.
- † Renan, E., Les origines de la Bible. — Histoire et légende s. Revue des deux mondes 1886, 1 mars, S. 5 ff., 15 mars, S. 241 ff.
- Carrière, A., l'Hexateuque d'après M. Kuenen s. Rev. de l'hist. des rel. 13, S. 206 ff.
- Halévy, J., le code sacerdotal pendant l'exile s. Rev. de l'hist. des rel. 14, 2, 189 ff.
- † Hoffmann, D., Abhandlungen d. pentat. Gesetze. 1. Heft. Berlin 1886. III. 92 S. 8°.
- † Kuenen, A., An historico-critical inquiry into the origin and composition of the Hexateuch. Translat. by Ph. H. Wicksteed. London 1886. 380 S. 8°.
- Kuenen, A., L'oeuvre d'Esdras s. Rev. de l'hist. des rel. 13. S. 334 ff.
- † Vigouroux, F., Étude critique sur l'authenticité du Pentateuque d'après l'examen intrinsèque de son contenu s. Revue des questions histor. 1886, April, S. 353 ff.
- † Weill, A., le Pentateuque selon Moïse et le Pentateuque selon Esra. 3<sup>e</sup>. fasc. Paris 1886.
- Kamphausen, Ad., Bemerkungen zur a. t. Textkritik s. Theol. Arbeiten III, S. 1 ff.
- Meyer, Ph., Nachrichten üb. einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griech. Handschriften zur bibl.-apokryph. Literatur s. Jahrb. f. prot. Literatur 1886, S. 373 ff.
- Nestle, E., Septuagintastudien. Ulm 1886. 19 S. 4°.
- Weissmann, A. S., Kanonisierung u. Feststellung des Textes der heiligen Schriften des A. T. Wien 1887. 20 S. 8°. (Hebr.)
- Cheyne, T. K., the Life and Works of Heinrich Ewald s. The Expositor. Oct. 1886, S. 241 ff.
- Graetz, H., Zur Bibelexegese s. M. G. W. J. 1886. 504 ff. 543 ff. (Schluß.)
- Peters, J. P., two fragments of Hebrew popular Melodies s. Journ. of the exegetical Society 1886, S. 88 ff.
- † Lamy, Th. J., Commentarius in librum Geneseos. t. 1. 2. Malines 1885. 398. 417 S. 8°.
- † Lenormant, Fr., The book of Genesis. Translated from the French. London 1886. XXXII. 333 S. 8°.
- † Ahrens, H., die Kosmogonie der Genesis. Stade 1886. Progr. 4°.
- Halévy, J., Recherches Bibliques. Le chap. X de la Genèse s. Rev. des Et. Juiv. Nr. 25, S. 1 ff., 26, S. 161 ff.

- Nestle, E., Kleinigkeiten. 18. Die Eintheilung des Dekalogs in den ältesten Bibelhandschriften der Kirche s. Studien, theol., aus Württ. 1886, S. 319 ff.
- Peters, J. P., the Ten Words s. Journ. of the exeg. Soc. 1886, S. 140 ff.
- Derselbe, Jacobs Blessing s. Ebenda 1886, S. 99 ff.
- Dillmann, A., Numeri, Deuteronomium u. Josua. Leipzig 1886. 690 S. 8°.
- † Lloyd, J., the book of Joshua, a critical and expository commentary on the Hebrew Text. London 1886. 368 S. 8°.
- † Hummelauer, F. de, Commentarius in libros Samuelis, seu I et II Reg. Paris 1886. 470 S. 8°.
- † Lumby, J. R., the first book of the kings. With introduction and notes. London 1886. 268 S. 12°.
- † Valetton, J. J. P., Viestal voorlezingen over profeten des ouden verbonds. Utrecht 1886. VIII, 259 S. 8°.
- Bredenkamp, C. J., der Prophet Jesaia, erläutert, 1 Lief. Cap. 1—12. Erlangen 1886. 84 S. 8°.
- † Orelli, C. v., die Propheten Jesaia u. Jeremia ausgelegt. Nördlingen 1886. XI, 406 S.
- Oort, H., Jezaja 3, 16—4, 6 s. Theol. Tijdschr. 1886, S. 561 ff.
- Derselbe, Jezaja 15 en 16 s. Ebenda 1887, S. 51 ff.
- Visser, J. Th. de, Hosea de man des geestes. Utrecht 1887. 907 S. 8°.
- † Mahler, E., Untersuchung e. im Buche „Nahum“ auf den Untergang Ninives bezogenen Finsterniss. M. 2 Karten. Wien 1886. 15 S. 8° (S.-A. aus Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss.).
- P. de Lagarde, novae Psalterii Graeci editionis specimen. Göttingen 1887. 40 S. 4° (S.-A. aus Abhandl. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Gött. Bd. 33).
- Hertlein, E., Zum 82 Psalm s. Theol. Stud., aus Württemb. 1886, S. 315 ff.
- Hilgenfeld, A., die Schlacht bei Issos im Alten Testament s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887 (Bd. 30) Heft 1, S. 91 ff.
- † Gilbert, G. H., the book of Job as poesy. Leipzig 1886. 73 S. 8°. (In-Diss.)
- Pfleiderer, E., Die Philosophie d. Heraklit v. Ephesus im Lichte d. Mysterienidee. Nebst e. Anhang üb. heraklit. Einfl. im a. t. Kohelet u. bes. im Buche d. Weisheit. Berlin 1886. IX, 384 S. 8°.
- Der historische Hintergrund u. d. Abfassungszeit d. Buches Esther u. d. Ursprung d. Purim-Festes s. M. G. W. J. 1886. S. 425 ff., 473 ff., 521 ff.
- † Smith, R. P., Daniel, an exposition of the historical portion of the writings of the Prophet Daniel. London 1886. 338 S. 8°.
- Vischer, E., die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christl. Bearbeitung. Mit e. Nachwort von A. Harnack. s. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur von O. von Gebhardt u. A. Harnack. II. Bd. 3 Heft. Leipzig 1886. 137 S. 8°.

---

Massorah, The, compiled from msscripts, alphabetically and lexically arranged by Chr. D. Ginsburg. Vol. III, Supplement. London 1885. 283 S. Fol.

- Pick, B., the massoretic Piska in the Hebrew Bible s. Journ. of the exeget. Society 1886. S. 135 ff.
- † Berliner, A., Lehrgedicht üb. d. Accente der bibl. Bücher אִם"נב  
nebst Commentar von Jos. b. Kalonymos. Berlin 1886. 11 S. 8°.
- Graetz, H., Grammat. u. masoret. Studien zur heil. Schrift s. M. G. W. J. 1886, S. 371 ff.
- Schultze, M., Zur Formenlehre des sem. Verbs. Wien 1886. 55 S. 8°.
- Strack, H. L., Paradigmen der hebr. Grammatik. Karlsruhe und Leipzig 1887. 8°.
- Delitzsch, Fr., Prolegomena e. neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum A. T. Leipzig 1886. IX, 217 S. 8°.
- Cassel, D., hebr. deutsches Wörterbuch. 3. Aufl. Ober-Glogau 1886. IX. 380 Lex. 8°.
- 
- † Briggs, C. A., Messianic prophecy, the prediction of the fulfilment of redemption through the Messiah. Edinburgh 1886. 532 S. 8°.
- Flöckner, üb. die Hypothese Steinthal's, daß Simson ein Sonnenheros sei s. Theol. Quartalschrift 1886, S. 449 ff. 621 ff. 1887, 1, S. 47 ff.
- Fritz, Joh., Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklung des jüd. u. griech. Volkes zum Monotheismus nach den neuesten Forschungen. Hagen i. W. 1886, IV, 433 S.
- Gardozi, H., un sacrifice humain à Carthage s. Rev. archéol. t. VIII, Sept.-Oct. 1886, S. 192 f.
- Goldziher, J., le sacrifice de la chevelure chez les Arabes s. Rev. de l'hist. des rel. 14, 1, S. 49 ff.
- † Leighton, J., the Jewish altar, an inquiry into the spirit and intent of the expiatory offerings of the Mosaic ritual, with special reference to their typical character. New-York 1886. III, 126 S. 12°.
- Mosapp, H., zur a. t. Lehre v. d. Sündenvergebung s. Theol. Stud. aus Württemberg 1885 (VI) S. 73 ff.
- Odobesco, A., Coupe d'argent de la déesse Nana-Anat s. Gazette archéol. 12 année. S. 5 ff. 70 ff.
- † Rubin, S., Geschichte des Aberglaubens bei allen Völkern mit besonderem Hinblick auf das jüd. Volk. Wien 1887. 182 S. 8°.  
(Hebr.)
- † Die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes nach den neueren a. t. Forschungen s. Preufs. Jahrb. 1886, S. 339 ff.
- † Tiele, C. R., Compendium der Religionsgeschichte, übers. u. hrsg. von F. W. T. Weber. 2. Aufl. Prenzlau. XI, 299 S. 12°. (Vgl. hierzu Theol. Lit. Zeit. 1887, Nr. 3, S. 69.)
- 
- Castelli, Dav., Storia degl' Israeliti dalle origini fino alla monarchia. Milano 1887. CIII. 417 S. 8°.
- † Eckstein, A., Geschichte u. Bed. der Stadt Sichem. Berlin 1886. 50 S. 8°. (In-Diss.)
- Friedländer, M., les Pharisiens et les gens du peuple (am-haareq) s. Rev. des Ét. Juives Nr. 25, S. 33 ff.
- Gautier, Luc., quel âge avait Salomon lors de son avènement? s. Revue de théol. et de phil. nov. 1886.

- Howard, N., Beiträge zum Ausgleich zwischen a. t. Geschichtserzählung, Zeitrechnung u. Prophetie einerseits u. assyr. nebst babylon. Keilinschriften andererseits. Gotha 1887. XXXI. 290 S. 8°.
- Kittel, R., d. Herkunft der Hebräer n. d. A. T. s. Theol. Stud. aus Württemb. 1886 (VII.) S. 187 ff.
- † Kohlbauer, A., Geschichte des a. t. Bundesvolkes. Regensburg 1886. XXXI, 667 S. 8°.
- Mahler, Ed., bibl. Chronologie u. Zeitrechnung der Hebräer. Wien 1887. 204 S.
- † Neteler, B., Zusammenhang der a. t. Zeitrechnung m. d. Profangeschichte. 2. u. 3. Hft. Münster 1886. 38. 33. S. 8°.
- † Paine, T. O., Salomon's Temple and Capitol, Ark of the Flood and Tabernacle. Illustr. 42 fol. plates and 120 woodcuts. Part I. London 1886. fol.
- Ryssel, V., die Anfänge der jüd. Schriftgelehrsamkeit s. Stud. u. Krit. 1887, Heft 1, S. 149.
- Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. Mit Illustrationen u. Karten. Band I. Geschichte Israels unter der Königsherrschaft. Berlin 1887. 711 S. 8°.
- Wellhausen, J., Prolegomena z. Geschichte Israels. 3. Ausg. Berlin 1886. VIII, 468. 8°.
- † Winter, J., d. Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtl. u. gesellschaftl. Beziehung nach talmud. Quellen. Breslau 1886. V. 66 S. 8°.
- 
- Müller, D. H., u. D. Kaufmann, Ueber die hebr. Papyrus s. Mittheil. aus d. Samml. d. Papyrus Erzherzog Rainer. 1. 2. Wien 1886, S. 38 ff.
- Berger, Phil., Note sur trois cents nouveaux ex-voto de Carthago s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscript. et Bell. Lettr. 1886, 4. sér., t. 14, S. 382 ff.
- Chwolson, D., Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie herausgeg. u. erklärt. Mit 1 Tafel s. Mémoires de l'Académie Impér. des Sciences de St. Pétersbourg. VII<sup>e</sup> série, t. 34, Nr. 4. 30 S. fol.
- Clermont-Ganneau, antiquités et inscriptions inédites de Palmyre, s. Rev. archéol. t. VIII, 1886, juill.-aout S. 14 ff., sept.-oct. S. 144 ff.
- Die Inschrift Königs Mesa von Moab, für acad. Vorlesungen herausgeg. von R. Smend und A. Socin. Tafel mit Textheft. Freiburg i. B. 1886. 36 S. 8°.
- † Wright, W., The empire of the Hittites. With decipherment of Hittite Inscriptions by A. H. Sayce. 2<sup>nd</sup> ed. London 1886. 8°.
- 

Z. D. P. V. Bd. IX, Heft 3. 4 : Schumacher, G., der Dscholan. Zum ersten Male aufgenommen und beschrieben.  
 Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement.

July 1886. Notes and News. — Lewis, T. Hayter, notes from Jerusalem. Captain Conder's Reply to Professor Socin. — Weld, A. G., Stone doors I. II. — Hull, did the waters of the Jordan originally flow into the Gulf of Akabah? — Flecker, E., the valley of Zephatah at Mareshah. — Birch, W. F., Zion the City of David, or Acra, south of the Temple. — Schick, C., the newly discovered rock-cut tombs close to the Jeremiah Grotto near Jerusalem.

Oct. 1886. Notes and News. — Syrian Stone Lore. — Conder, Notes. I. Bronze Vase from Nablus. II. 'Twenty-one Years' Work. III. Kokaba List on Identifications by Captain Conder, inserted on Bible Society's New Maps. — Schumacher, G., Across the Jordan, a reply to C. K. C.'s Notes thereon — Ders., Researches in Southern Palestine. Arabic Names. Second Aqueduct to the Pool of Siloam. — Tomkins, H. G., Gath and its Worthies. Tammuz, Zakhmu, Ashêra, Sutekh. Fellah-Dialect in Palestine. — Meeting of the General Committee. — Tamid, or the continual service (cont.).

---

Record, the Babylonian and Oriental ed. by Terrien de Lacouperie, Theo. G. Pinches and Wm. C. Capper. No. 1. Lacouperie, T. de, Sumerian and Akkadian in comparative Philology. — Pinches, Th. G., Singasid's gift to the temple Ê-ana. — B. W., the plague legends of Chaldea. — Reviews. — News, Notes and Queries. London. Nov. 1886. 16 S. 8°.

No. 2. Bertin, Geo., the Burning Fiery Furnace. — Pinches, Theo. G., the Erechite's Lament over the Desolation of his Fatherland. — Boscawen, W. St. Chad., Gleanings from Clay Commentaries I. — Lacouperie, T. de, the Kushites — who were they? — Reviews. — Notes, News and Queries.

---

### Druckfehler.

Jahrg. 1886 S. 266 Z. 5 v. u. l. *κιθ. τε και αβλ.*

„ 271 „ 8 v. o. l. Gegensatz

„ 285 „ 9 v. o. l. *κατ'*

„ 286 „ 9 v. o. l. den frommen

„ 287 „ 14 v. u. l. geschlossenenen

Jahrg. 1887 S. 19 Z. 17 v. u. verbessere *Τῷ ἀπηλλ.*

„ 48 „ 11 v. o. l. *μολύνας.*

---

Ich werde von K. F. Koehler's Commissionsverlag ersucht, mitzutheilen, daß diese Firma das Jahrg. 1886 S. 341 aufgeführte Buch: Szold, B., das Buch Hiob, Baltimore 1886, für Europa debitirt.

---

Die Redaction ist für alle Zusendungen, welche ihr die Anfertigung der Bibliographie erleichtern, sehr verbunden, bittet jedoch, ihr keine Recensionsexemplare zugehen zu lassen, da nach dem Plane dieser Zeitschrift Recensionen keine Aufnahme finden können.

D. R.

# Das Targum zu den Propheten.

Untersucht von Prof. D. Cornill in Königsberg.

## I.

Mit den folgenden Zeilen erfülle ich mein in den Prolegomenen zu Ezechiel gegebenes Versprechen, auch das Targum zu den übrigen Propheten auf seine textkritische Bedeutung hin zu untersuchen. Die Arbeit wird ganz in gleicher Weise eingerichtet werden, wie die Untersuchung bei Ezechiel. Zunächst ist durch Vergleichung von Bomberg-Buxtorf b, der Recension der Antwerpener Polyglotte a und des Reuchlinianus r der Text des Targum selbst festzustellen und dann sein Verhältniß zum massorethischen. Für den Text des Targum steht mir jetzt ein reicheres Material zu Gebote, indem unsere hiesige Universitätsbibliothek die Antwerpener Polyglotte besitzt. Gleich die erste Stichprobe, zu welcher ich auf's Gerathewohl Jes. 7 gewählt hatte, zeigte, daß die im sechsten Band der Londoner Polyglotte gegebene Collationirung der „Regia“ eine durchaus unvollständige ist; ich habe mich deshalb der nicht gerade angenehmen Mühe unterziehen müssen, diesen ganzen Text gleichfalls durchzucollationiren. Ich gebe die Varianten nach den bei Ezechiel entwickelten Grundsätzen, nur mit noch strengerer Auswahl; Unterschiede, wie beispielsweise סרבן : מסרבן, לבית ישראל, לכיני : בני, לארעא : על ארעא, יתרחץ : יתרחץ, דיבין : דין, לדבית ישראל sind in das folgende Verzeichniß nicht aufgenommen.

Wo, was gerade bei den Propheten nicht ganz selten, die Polyglotten in Capiteleintheilung und Verszählung vom massorethischen Texte abweichen, ist bei dieser Collationirung stets die massorethische Bezeichnungsweise beibehalten worden.

## Jesaja.

I 2 לחלתי br לאוריתי 3 | ar | וחביבתיו b חבבתנו 2 |  
 4 ba > r | בדחלתי 6 | r | לא ba ולא 5 | ar | ואיתאמר b אחאמר 4 |  
 6 ar | וקירויכון b קרויכון 7 | ar | ואף b אף 6 | a | בחוביהון br בחובין 6 |  
 7 a | ארעא + צדיאת 7 | ar | ובחוביכון b ובחוביהון 7 |  
 br > r | שבעית 11 | ba > r | כרחמודי ba כרחמודי 9 | a | ואתחלפת br  
 12 ba > r | למיתי 12 | ba > r | דאתון ba כד אתון 12 |  
 a | לאוריתא br לאוריתא 16 | r | אף כד a וכד b ואף כד 15 | r | לא תדושון a  
 ar | אעדו b ואעדו 16 | ar | אידכו b ואדכו 16 | a | לאוריתי  
 br > a | 17 קבילו ba > r | 18 לאוריתא br לאוריתא 20 | a |  
 r | עוכדי + כטעיתא 21 | ar | כמיטרא דיהוה גזיר b דיי גזר  
 ba > r | לקבלא 23 | ar | חמריך b וחמריך 22 | r | הא +  
 ar | 23 רשעא b רשעא 25 | a | br > a | עלך 25 | r | ואנא אישלים ba ואשלים 23 |  
 ar | 25 חקנין br > a | 26 חייבך b חובך 25 | ar | רשיעך  
 b מגני 29 | a | מגניאך a מגניאך r.

II 3 ba | אוריתא r | פתגמא 3 | a | ולבית br לבית 3 |  
 a | ויימרון br יימרון 5 | r | מבכן ba > r | ולא b לא 4 | ar |  
 r | במערת b > a | במערק 10 | ar | יעלון b ויעלון 10 | r | לא ba ולא 9 |  
 b | בכירנית שיפרא b בכירניתא שפירן 16 | r | טינריא ba בטנר(י)א 10 |  
 ar | 17 מחר ba ומחר 22 | ar | וימאך b ויחלש 17 |

III 3 ar | על b בריש כל 7 | a | ולא br לא 7 | a | שר ורב br רב 3 |  
 r | עובדיכון ba עובדיהון 10 | ar | מרגזין b ומרגזין 8 |  
 ar | 18 בעדנא b ביומא 18 |

IV 1 ba + ענני 6 | r | כננין ba כננין 5 | r | בהתחנא ba חסודנא 1 |  
 r. יקרא

V 1 b | ואמרית 2 | r | בית + ar | ובנית b ובניתא 2 | r | לכון ba להון 1 |  
 br | דינא קדמי 3 | ar | וכען b כען 3 | a | קדמי b. > ar | 2 קדמי 2 | ar |  
 אמרית b ואמרית 7 | r | ולא ba לא 6 | a | דלא br ולא 4 | a | קדמי דינא  
 ar | 7 ואמרין b אמרין 8 | ar | אנוסין b אנון אנוסין אמרית 7 | ar |  
 r | עמא ba עמי 13 | r | ואכובא ba אכובא 12 | r | מלחיק ba מדליק 11 |  
 a | וחשוק br יחשוק 20 | r | יגלי ba ויגלי 19 | r | כדגילת ba וכדגילת 18 |  
 b | רחיקו 24 | r | מסני a בסני b מסנן 24 | ar | מררא b מרדא 20 |  
 ba | דיתוב 25 | r | ba > r | עלירוון 25 | ba > r | צבאות 25 | ar | רחיקו  
 br | וחבר איתי 30 | a | עמא br ימא 30 | r | ביומא ba בעדנא 30 | r |  
 a | 30 דמתילין לשמשא וסידורא + צדיקא 30 |





XII 1 r. וכדו יתוב a כדיתוב b וכדו דתבית לאוריתא יתוב

XIII 3 b<sup>1</sup> ארעא | ar תקיפי תושבחתו b תוקפי ותושבחתו  
בחבריה יתמסון b לחבריה יתמהון 8 | r וכביזא ba כבזא 6 | ar שמיא  
אתי b עתיד למיתי 9 | a יתמהון + שלהובין 8 | r בחבריה יתמהון a  
מאתרהא 13 | a יתבי תבל br דדירין בתבל 11 | r יקבל ba וקבל 10 | ar  
r | ויתבזון ba יתבזון 16 | r דלית ba ולית 14 | ar בתעבור +  
ar. ולא b<sup>2</sup> לא 20 | a ועל br על 18 | ar מטפסין b מטקסין 17

XIV 2 די לא 6 | a מרותנא br מרות 4 | a לאתריהון br לארעהון  
br כך 16 | r > ba אתרגושת 11 | a מלכין br שלטונין 8 | a ולא br  
r | עמך ba ועמך 20 | r לאבני גוב a לגוב b לגוב אבני 19 | a ולך  
r | בית צד וביצין a וביצין b בית צדו בצין 23 | a ואקום br ואתגלי 22  
מפריח 29 | r ביד ba<sup>1</sup> בכון 29 | ar > b יתבי 26 | a אלהים + יי 23  
ba וימית 30 | r ישרון לרוהצן ba לרוהצן ישרון 30 | r מפריח ba  
r. ויחזון + a ויחדון + יתרחצון 31 | r גיברך ba בנך 30 | r ואיקטיל

XV 2 מצוחין br מיללין ועל נפשהון מצוחין 4 | a ובכל br בכל 2  
ולמבו 9 | ar דקנו + נכסיהון 7 | a אף br סף 6 | a על נפשהון מיללין  
+ ית a.

XVI 1 a אטלטל br ו(א)יטלטל 2 | r כמדברא ba כמדברא 1  
ar | איתמליכי . . עיבידי . . שוא b אתמליכו . . עבידו . . שויאו 3  
ומיללין 7 | ar > b<sup>2</sup> מן 4 | r > ba מלכות 4 | r כיממא ba כיממא 3  
r | יהלי ba יחזה 12 | ar חמר b וחמר 10 | r הוון ba דון 7 | ar > b  
14 | br מלל a.

XVII 2 ba ענפא 6 | ar וכדרעיה b ודרעיה 5 | a חבבן br חרבו 2  
br ויוף 13 | a תקיפין br סניאין 13 | a אל + שבקת 10 | r צנפא  
ar. > b<sup>2</sup> וזה 14 | a ואווף

XVIII 1 לא ba לאפרחא 5 | r ולות ba<sup>2</sup> לות 2 | r הא + ba פריסן 1  
a. לעמא br לאתרא 7 | r עמא ba לעמא 7 | r פרחא

XIX 1 ar יבש b וייבש 7 | r יבשון ba וייבשון 6 | r והא ba הא 1  
r | שתי מהא a שתימהא b שתי מהא 10 | a sic! יחבור br ויחרב 7  
r | ויחזון ba ויחזון 12 | r לקבליה + גבר 10 | r ואתר ba<sup>2</sup> אתר 10  
בעדנא 18 | a בחוביה br בת(י)וכיה 14 | a דמדשדש br ומדשדש 14  
ראפקית 25 | r ביומא ba בעדנא 21 | a עלה + למחרב 18 | a ביומא br  
ba לאוריתי + דתבו 25 | r דאסיקית

XX 2 a. רחיצין br סבירין 6 | ar אתר + הוה 6 | r מליל ba גור 2

XXI 1 a. ורכיב ba<sup>2</sup> רכיב 7 | a וכל br כל 2 | r אתן a דאתן b ואתן 1  
a | סניאן + משרין 8 | a ישעיה + אמר 8 | ar סניאן + משרין 7 | r

יתוב ba ייתון r | אף ba ואף 9 | ar על b יועל 8 | r מארי ba כאריא 8  
 a תביתון br יביתון 13 | ar מן קדם יהוה b יה קל מימרא דיי 10 | r  
 לחמא 14 | r לימא ba דמיא 14 | ar גידונין b גנדין 14 | a דן br דדן 13  
 ושאר a ושאר תקוף b ותקוף 17 | a כל + בסוף 16 | r ממא ba  
 a צבאות + דיי 17 | a > br בני 17 | r ותקוף

XXII 2 ואף ba אף r | 8 > br בית<sup>2</sup> | a > br ריש 12 | a > br ממקפך br ממקומך 19 | a  
 b ולא ar | 18 לארעא br לאתר a | 19 בממקפך br בעדנא 25 | ar אמגריק b

XXIII 2 ערן br עלן a | 3 דכחצר ba דבחצר | 4 > br לא<sup>2</sup> | r  
 a + די הות 16 | r וכדו ba כדו 7 | ar קורבנין b תקרובתא 7 | a  
 a ולשבע br למסכע 18 | a מלכו br אפי 17 | a מהימנחא

XXIV 3 תהדש + ארעא a | 7 > ba אר. | r אתמנעת 8 | br  
 br נהורא 15 | ar בשמא b במימרא 14 | a עד br על 9 | a ואהמנעת  
 r ברם ווי ba ווי 16 | r ודין ba ר<sup>2</sup> 16 | r דין ba ר<sup>1</sup> 16 | a אורא  
 21 > br דיתבין a | 23 גבורתא ba מלכותא r.

XXV 1 אודי ba ואודי r | 2 בקרתא ba בקרתא | 4 br כטלל  
 ba כטלל 5 | r צדיקא לרשיעיא ba רשיעיא לצדיקא 4 | a בטלל  
 ar > b מהן חילא 6 | a להון + דהיא 6 | a > br מקר 5 | r בטלל  
 r בנו טינא ba בטינא 10 | r ויתנשין ba יתנשון 8

XXVI 1 חרתא b הדא ar | 4 ארי בכין b בכין | ar וירמנה 5  
 השיצי 11 | a דאם כן br (ד)אם 10 | r ברם ba אף 8 | ar ירמינה  
 דכירין 16 | r חשוק ba הסכנא 12 | a דתקן br תתקין 12 | r יתהון +  
 b דמטת ערן 18 | ar > b דמטא 17 | r > ba אולפן 16 | a דחלין br  
 ar אוריתא b אוריתך 19 | a אף את br אה<sup>1</sup> 19 | r דעידן a בערן  
 20 ar בית + מאתר 21 | r דייעיבר ba דייעדי 20 | a > br לך 20

XXVII 1 עמא b מלכא<sup>5</sup> | r ותקיפתא ba תקפתא 1  
 r בקשא + אשתא 4 | r כשעתא + ואשיצנון | a > ba והמתי 4 | r  
 br ויתבון 6 | r > ba מכען 5 | a אוריתא br אוריתי 5 | r יבישא  
 ה(י)ני 8 | a לה br לך 8 | r בד ba בה 8 | a דהוא br דהוה 7 | a יתובון  
 a > ba ית 10 | r ומתקיף עלוהי ba מתקיף עליון 8 | r מיני ba  
 r. נחלא ba נהרא 12 | a יבהתון br ויבהתון 11

XXVIII 2 מחרן br מאן a | 2 כדירתון br כן יתון | a למימר 6  
 איתגבי . . ba ואהגביאו . . נבייא 10 | ar אינון + ארי 10 | ar ולמימר  
 ולמלי נבייא לא 10 | ar > b ישתבק להון 10 | a כן + דאם 10 | r נביא  
 r רעותי ba אוריתי 10 | a לא br יולא 10 | r למיולי נביא ולא ba  
 br לסעיד 13 | r על ba ועל 13 | r ודין ba דין 13 | r > ba הוה 10

a | תקיף br תקין 17 r | בעיניהון זעיר ba זעיר בעיניהון 13 a | לפרקן  
 r | ית + ישראל 25 a | יי + דעבר 21 r | לעידן ba עד לא 19  
 בייר 25 ar | זרעיון + זרעין 25 a | אתוב ואכנש br (ו)יתוב ויכנש 25  
 דתקנא 26 a | דרין br דרין 26 ar | להון + אלן 26 r | ליגנן a לגנן b  
 עגלתא ba עגלתיה 28 r | אף יתיה ba > r | דינא ba r.

XXIX 1 וכל 7 a | br > a | סחור 2 r | בך חנין ba ברחנין  
 ar | לה b להון 7 r | כל חיליהון ומשריתהון ba משריתהון וחיליהון  
 ואשתיצי 20 r | ba > r | לעבריה 16 r | ba > r | לכון 10 ar | b > ar | אדומינו 9  
 בתרעא 21 a | br > a | בית דינא 21 r | ספו ba וספו 20 r | אישתיצי ba  
 + אלן 24 ar | b > ar | על 23 a | בניהון br ביניהון 23 r | ba > r | אינון r.

a | באורח br בארע 6 r | לאיתמלכא ba ולאיתמלכא XXX 1  
 ממסמונא br ממסרתא 11 r | וכען ba כען 8 r | מפרתין ba מפרחין 6  
 ar | b > ar | דפרחא 14 ar | מקף b מתקף 13 a | יי + אמר 12 a |  
 תהון לרוחצן ba ותשרון לרוחצן תהון 15 r | תתפרקון ba ותתפרקון 15  
 לקל b קל 19 ar | כבוערא b כבוערא 17 ar | על b ועל 16 r | תשרון b  
 עוד שכנתיה 20 r | ויתן יהוה a ויתן b ויהב 20 r | לקל a קבלך  
 br > a | מניה 21 ar | שכנתיה b שכנתי 20 ar | שכנתיה עוד  
 על ba ועל 32 ar | b > ar | בדור 30 r | כספהון ba כספכון 22

ar | מתעכב b מזדעזע 4 a | דעברהא br דעבר(ו)ה XXXI 2  
 למטעי br למחטי 6 r | מלכותא ba גבורתיה 5 r | br > a | למשרי 4  
 hinter ברירושלם r stellt 9 ar | מן b כמן 8 ar | בית b בני 6 a |  
 מימריה.

כמא 6 r | צהיא a צחיא b 'משלהיא 2 r | ba > r | מן XXXII 1  
 ba דיתבין 11 r | מן ארעא + ענותניא 7 ar | כצהיא למיא b בצחיא  
 אהבלי br אהבלש 14 ar | ועל b על 12 ar | ועל b על 12 r | דישרן  
 חידו b und r von erster Hand 14 r | כרו a וכרו b וכרי 14 a |  
 ba ישקטון וישקטון 17 r | a und r von zweiter Hand

a | ואון 4 r | עממא ba מלכותא 3 a | ואף br אף XXXIII 2  
 b במרד 7 ar | תיתגלי b אתגלי 7 r | a > r | דעכדי b עכדי 5 ar |  
 בבישתא br דבישתא 8 a | ולא br לא 8 r | במרר a בשוקא במרר  
 r | כיד + מפסכין 12 r | מימריה ba מימרי 11 ar | וצדי b צדי 9 a |  
 בירושלם 14 r | תבייא a טביא b חיביא 13 r | אוריתי ba אוריתא 13  
 a | נור + יקידות 14 a | ולאיתמסרא br לאיתמסרא 14 ar | דבה +  
 ba > r | איכא רברביא 18 a | והוא br הוא 16 r | ומנע ba מנע 15  
 r | אוריתיה ba אוריתא 22 r | ba > r | ארי 21 r | תוסיף ba תכול 19

אפילו br ואפילו ישתארו 23 r | ביזא + וב(ו)ז 13 a | כדן br בכנ 23  
 לשכנתה br לשכנתא 24 ar | אתיב b | ואף br אף 23 a | אית  
 a | עלנא ba > r. 24

XXXIV וכל 4 a | שמו br חילי 4 r | משחביב + ויה(י)מסון 4  
 ba ולא 12 ar | דרומי + נהלהא 9 a | רבא br סניאה 6 a | כל br  
 br וברעותיה 16 r | הדא ba אתתא 15 r | חר ba 14 r | לא  
 a. ובמימרה

XXXV אנון 2 r | איתחוי ba יתהיב 2 r | ובארע ba בארע(א) 1  
 b<sup>2</sup> בכנ 6 r | כאלם ba בלים 6 a | יי נביאיא br נביא 3 r | ba >  
 כבש אורח 8 a | יסנון br יסקון 7 r | ונחלין a ונחרין b ונחליא 6 ar |  
 ba יתכנשון יתובון ויתכנשון 10 r | ולא ba לא<sup>1</sup> 8 r | אורח כיבש  
 r | בהדוא חדוות b בתושבחתא וחדות 10 r.

XXXVI הא 6 r | וכען ba כען 5 a | רבוננא br דרבנתא 4  
 a | ואן br אן<sup>2</sup> 19 a | שויבא + השיזבא 18 r | ולא ba לא 15 a | ארי  
 19 r. ארי ba וארי

XXXVII יתי ba קדמי 6 r | הדין + שארא 4 a | br > כל 4  
 ba ולית 16 a | אלהא br יי<sup>2</sup> 16 a | אלהא br 16 r | הרן ba חרן 12  
 r | כען + פרקנא 20 r | דחלן + לא 19 r | בית + ית 19 r | לית  
 מבחר 24 a | מעיקא br ממיקא 22 a | גור br מלל 22 r | ולית ba לית 20  
 a | בני + נביי 26 ar | על דשליט בהון + דמצרים 26 r | ומבחר ba  
 b > ar | לברא 28 a | דסליק br דשלוך 27 r | אף ba אף<sup>2</sup> 26  
 ונופיה a ומרים עפיה b ומרים נופיה 31 a | בת כתינ br כתכתין 30  
 a. מלכא דאתור br אתוראה 36 r | מרים

XXXVIII יהוה + די 11 a | ועל br על 10 ar | קדמך b בעינך 3  
 br אנא 12 r | איתקפל מנהל נידודין ba אתקפדו כנול גרדאן 12 r |  
 ba לא<sup>3</sup> 18 r | דאמרת ba אמרתא 16 a | והא br והוא 15 a | ארי  
 r cf. die Bemerkung Lagarde's zu der Stelle | למי ba למימר 19 ar | הוא + הי 19 r | ולא  
 a וישטחון b וישורטון 21 ba > ar | אמר 20  
 r. וישמרון

XXXIX לא 6 r | שמע ba קבל 5 r | ארע + ובכל 2  
 r. ולא

XL ומתיב ba > r | יי br עמא די 3 a | גלותא br גלותהא 2  
 br קדמוהי 14 r | הי + ורמתא 12 r | מדבר בניה ba בניה מדבר 11  
 אלהא br אל 18 a | רבה br דבה 16 r | אורח ba ואורח 14 a | קדמי  
 בראשית 21 r | קדם + מן<sup>1</sup> 21 a | בדאעא br אורן ברי אעא 20 a |  
 ar | יבדר b ידבר 24 a | במישרן br כמשכן 22 a | br >

ויספון 31 | a | יעבר br יערי 27 | r | ואפיק ba דאפיק 26 | r | ba > קדם  
ba ויספון r.

XLI 1 | b > תקיפין 2 | a | קרב br קרביה 2 | a | וממללין br ימללון 1  
ar | 9 | ba וממלכותא 9 | ar | דסדר b וסדר 4 | r | עדת ba עלת 3 | ar |  
a | קשוט br קושטי 10 | a | אטרנך br אחרנך 10 | a | וממלכותה  
ba הא 17 | a | תבדרנן br תדרנן 16 | ar | דבית ישראל b <sup>1</sup>דישראל 14  
> r | 25 | ba מרוח 25 | r | ba > (י)ה 24 | a | אפתח br ואפתח 18 | r |  
לית 28 | a | ואף br אף <sup>2</sup> 26 | r | ba > כמפק שמשא בנבורתיה 25 | r |  
br ולית a.

XLII 1 | ar | דכקנה b דאנן דמן לקניא 3 | r | ודיני ba דיני 1  
r | לקיטטיה ba לקיטטא 3 | ar | יטפי b יטפון 3 | ar | יתבר b יתברון 3  
ar | יצדון b יצדון 14 | a | לכו + מחוי 9 | a | ולאפקא br לאפקא 7  
a | דנביאי br דנביי 19 | ar | דכיסמן b לבית ישראל דדמין כסמן 16  
r | מן קדם יהוה דחבנא ba יי מן קדם דחבו 24 | a | ורבי br ירבי 21  
r | דחלתי ba דחלתיה 25 | a | קרבא br קרביה 25

XLIII 1 | r | דאתקנך . . ודברך ba דבראך . . דאתקנך 1  
ar | אייתי b איתו 6 | a | ולא br לא <sup>2</sup> 2 | a | במיא br בימא 2 | r | ba >  
r | יהוה אנא + אנא 10 | r | ישמעון ba וישמעון 9 | r | בניא ba בני 6  
ar | איתגליתון b אגליתי יתכון 14 | a | משעבוד מצראי br ממצרים 12  
br גלות 20 | r | כען ba וכען 19 | r | לעמא בית ישראל + אורח(א) 16  
> a | 23 | a | אמרי עלתך br אמרין לעלהא 23 | r | לא ba ולא 22 | a |  
b > ar. | 26 | b | בדיל 26 | ar | וחרב נכסת b

XLIV 2 | ba | נפחא 12 | a | br > אף 6 | r | את + עברי 2  
r | למתב בביתא 13 | r | בית נגרא ba נגרא(א) 13 | a | מפח br ונפה 12  
ba <sup>1</sup>ולא 19 | ar | b > <sup>1</sup>ליה 17 | a | לה + ונסיב 14 | r | יחבא ביתא ba  
ar | עבדת ימיני b עבדית בימיני 20 | a | טפשא b שטיא 20 | r | לא  
ר | 23 | r | יבועו a יבעו b יבכו 23 | r | וישראל ba ישראל 21  
ar | 24 | a | ושכללת br שכללית 24

XLV 1 | a | ומישריא br ושוריא 2 | a | אפתח br אשרי 1  
ar | 11 | ba למיפלח b למרחל 5 | r | בשום ba בשמך 3 | r | דנחש ba  
ba > ar | 19 | ar | מיניה b מנך 14 | r | במימרי ba בנבורתי 12 | r |  
יהוה ba אלהא 22 | r | דנמלין ba דנסבין 20 | a | ולא br לא 20 | r | לא  
r | 24 | ba > r. | 24 | ba > בטעותהון 24

XLVI 1 | r | אינן ba ואנן 1 | a | טעותכון br טעותהון 1  
r | ומחתין ba מהתין 7 | r | ואף ba אף 4 | r | אנא ba ואנא 4 | r | עד  
ar. | 7 | b | לא <sup>2</sup> 7 | r | ומאתריה ba מאתריה 7

XLVII 2  $r$  ולא  $ba$  לא<sup>2</sup> 7 |  $a$  >  $br$  יקר 5 |  $a$  מרוע  $br$  2 מרוע  
 10  $b$  ורחון 13 |  $a$  ולא  $br$  לא<sup>2</sup> 11 |  $a$  מנעת יתך מלמחב  $br$  קלקלתיך  
 חון  $ar$  | 14  $a$  שצינן  $br$  שציאונן 14 |  $ar$  להון + לית 14.

XLVIII 1  $r$  ולא  $ba$  אלהא 3 |  $r$  ואלהא  $ba$  אלהא 1  
 $r$  עליהון  $ba$  עליכון 11 |  $r$  דאת שקרא  $ba$  דשקרא 8 |  $a$  דלא  $br$   
 $br$  בהון 14 |  $r$  ברם  $ba$  אה 13 |  $r$  בר  $ba$  ובר 12 |  $r$  >  $ba$  רבית 12  
 $br$  ית 15 |  $r$  בעותיה  $ba$  רעותיה 14 |  $ar$  מדרחים  $b$  דרחם 14 |  $a$  ככון  
 אפקוהא 20 |  $r$  >  $ba$  ארע 20 |  $r$  >  $a$  אבוכון אנא 16 |  $a$  >  $b$  אבוכון 16  
 $ba$  ונעבו  $ba$  וננ(ו)דו 22 |  $r$  ואפקוהא  $ba$ .

XLIX 1  $r$  >  $ba$  בית 9 |  $a$  ויקרנה  $br$  ויקרנא 5 |  $a$  לי  $br$  למימרי 1  
 $b$  מתיבא ואמרא 15 |  $r$  על דאמרת  $ba$  ואמרת 14 |  $r$  הא  $ba$  והא 12  
 אף אלן לא יתגשין ומימרי  $b$  לה מימרי 15 |  $a$  ית + אף 15 |  $a$  ואמרת  
 $a$  | 15 Bei  $r$  fehlen die in  $b$  und  $a$  stehenden Zusätze und bei ihm  
 lautet der Vers בר האפשר דהיתגשי איתתה ברה מלרחמא על בר  
 $ar$  יבנון  $b$  בניכי 17 | מעהא אף אילין יתגשין ומימרי לא ירחיקינך  
 $r$  | ובכל  $a$  ועל כל  $b$  ועל 22 |  $r$  ואילין  $ba$  אילין 21 |  $r$  >  $ba$  אמר 18  
 $b$  על 24 |  $a$  ית + רשיעא 24 |  $ar$  האפשר ד(ת)יתגסב  $b$  היתגסב 24  
 bezeichneten Stücke stehn bei  $r$  ziemlich abweichend unter der Sigle הרג ירוש  
 am Rande; in v. 24 bietet  $a$  beide Gestalten neben einander in der  
 gleichen Reihenfolge, wie  $b$ ; bei v. 25 dagegen läßt  $a$  die erste Gestalt  
 aus und bietet nur das mit ת"א bezeichnete, fügt aber hinter באנשא  
 אף דשבו נברין אתיב ודעדו תקיפין אשזב ישתויב  
 $a$  בני + כל 26.

L 1  $r$  >  $a$  |  $br$  גבר 1  
 $a$  | 4 לכל  $b$  לעממא 10 |  $r$  >  $ba$  תקיפין 7 |  $r$  אוריתי  $ba$  אוריתא 4  
 $b$  ושבינא טפלהון 11 |  $ar$  עבדוהי נביא  $b$  עבדיה נביא 10 |  $a$  עממא  
 $a$  | 11 נזירא  $b$  נזנא 11 | Die bei  $b$  in  
 eckigen Klammern stehenden Stücke aus v. 10 und 11 fehlen bei  $r$ .

LI 2  $r$  >  $ba$  מעלי 3 |  $a$  וקרבתיה  $br$  קרבתיה 2  
 $r$  זכותי .. ופורקני  $ba$  ופורקני .. וזכותי 6 |  $r$  יודמנין  $ba$  ישתבחון  
 ושיציתי  $ba$  שיציתי 9 |  $a$  אוריתא  $br$  אוריתי 7 |  $a$  תחת  $br$  התעכב 6  
 $r$  | 11 ענן  $ba$  וענן 11 |  $r$  חידוות  $ba$  וחדות 11 |  $a$  יתובון  $br$  יתכנשון 11  
 $r$  | 12 לחבל  $ba$  |  $r$  ואן  $ba$  וכען אן היא 13 |  $r$  אדם  $ba$  אנשא 12  
 ארבע 19 |  $r$  דחמתיה  $ba$  דלוטא 17 |  $a$  בפומי נביאיא  $br$  בפומך 16  
 כמרזקי  $ba$  כמרזקי 20 |  $r$  >  $a$  |  $br$  אלהן אנא 19 |  $a$  ארבעיהון  $br$  ירתון

ba | יריך 22 | ar עתיד b | דעתיד 22 | a | ומוזפיתא br | מוזפיתא 20 | r |  
 r. דחמתיה ba | דחמתי 22 | r | קדם יהוה

קרתא דקדשא ירושלם br | ירושלם 2 | r > ba | על כורסי יקרא 2 LIH  
 ba | פרנסין 8 | a | ומשמע br <sup>2</sup>משמע 7 | ar | לעלמ(א) + ומימרי 6 | a |  
 a. וינטל br | ויסני 13 | r | כמסאב ba | במסאב 11 | r | פרנסיהון

ba | חולא 2 | r | דפרן ba | דפרח(י)ן 2 | r | כדון a | דין b | כדון 1 LIH  
 ba | מקדשא 5 | a | ויסתכל br | יסתכל 2 | r | וכל a | בכל b | דכל 2 | r | אוולא  
 ba | ועד 7 | r | ובדניתנהי a | וכדניתנהי b | וכדנצית 5 | a | מקדשנא br  
 ba | ופרישן 8 | r | ומליל a | וממלל b | ממלל 7 | r | לית ba | ולית 7 | r | עד  
 ba | שארא 10 | a | לותה br | לותהון 8 | r | וחוכין ba | חובין 8 | r | פרישן  
 a. ותפלג br | אפלג 12 | a | > br | בדיל 10 | r | רשיעוא

ar | ערעת b | ערעך 6 | r | לא ba | ולא 4 | ar | רומי b | כרכא 1 LIV  
 ba | רחמתיך 7 | r | Nach einer Bemerkung der Londoner Poly-  
 glotte fehlt v. 7 bei Bomberg und Buxtorf | זעירא <sup>2</sup>ba | > r |  
 a. ונפח br | (ד)נפח נור 16 | r | > ba | הא 15 | r | לנחמא ba | לרחמא 10

a | אלפן אוריתי קבלו + וקבילו 3 | a | ואתו br <sup>2</sup>אתו 1 LV  
 ba | מחשבתי b | מחשבתי 8 | r | > ba | כל 4 | r | ושמעו a | > b | שמעו 3  
 r | לאכול a | לאכל b | למיכל 10 | r | ומרעי לה ba | ומועילה 10 | ar |  
 r. לאת לשום ba | לשום לאת 13 | r | וטוריא ba | טוריא 12

כל b | יטר 2 | a | אדם br | אנשא 2 | ar | ועיבידו b | עבידו 1 LVI  
 ar | מאחלותיה b | לאחלותיה 6 | r | בארע ba | בבית 5 | r | דיטר a | דיטר  
 br | > a | אמרין 12 | r | אתו + דישראל 11 | a | ולא br <sup>1</sup>לא 10  
 ba | ניסב r.

a | אתר 8 | a | אוריתא br | אוריתיה 2 | r | דחלתיה ba | דחלתי 1 LVII  
<sup>2</sup>אתר בית 8 | a | > br | קים 8 | a | משכבך וקצצת br | בית מישרך וגזרת  
 ba | ולא 11 | r | ית ba | וית 11 | a | אשכחת br | אסנית 10 | a | > br  
 ba | לאוריתי b | לאוריתא 11 | ar | ליק + יהבית 11 | r | > ba | אנא 11 | r |  
 r | אזהרו ba | ואזהרו 14 | r | > ba | בהון 13 | ar | שקריך b | שקרין 13 | ar |  
 ba | לאתבא 16 | a | לסופא br | לאפרש 16 | r | יתפרע כדון ba | אתפרע כדון 16  
 br | יטרדון בגיהנם + ורשיעיא 20 | ar | לאוריתי b | לאוריתא 19 | a | לקימא  
 r. יהוה a | אלהי b | אלה 21 | r |

r | ולא ba | לא 4 | ar | > b | אמרין 3 | ar | דקשוט b | וקשוט 2 LVIII  
 a | יתב br | באת 5 | a | הלכפך br <sup>1</sup>כפיף 5 | a | הא בהדא br | ההדא 5  
 r | פטרו ba | ופטרו 6 | r | > ba | כתבי 6 | r | דרעינא ba | דרעוא 5  
 a. ולקדישא br | לקדישא 13 | r | לחמך ba | מלחמך 7

ba | > r | מוחן 4 | r | ממלין ba | ממללין 3 | r | אינון ba | אהון 1 LIX



מפרתין ba מפרחין 5 | r | 5 | מפקן b ומפקן a > r | 5 | מפקן b מפרתין 5  
 עמנא ba עסנא 11 | r | עלמא + אהאהר 10 | r | במהכין ba במהכחון 8 | r |  
 ar > b | 14 | עבדי 14 | a | מחן br מוחן 13 | r | לקיבלנא ba קרמך 12 | r |  
 ba ויבעי 16 | ar | ולית b דלית 16 | ar | זוכיתא b ועבדי זכותא 14  
 ar ואיתגלי b אתגלי 17 | r | גבורתיה ba חוקפיה 16 | r | דיבעי  
 r | 17 | יתבזון ba יתברון 19 | ar > b | ויתגלי 17 | r | ba > r | לדחלוהי 17

בתושבחתא 6 | r | וחילך a ועיפה b והולד 6 | r | תגרי ba הוגני LX 6  
 ba יתכנשון לנודך 7 | r | כד יתגידון עממא כל ba כל 7 | r | בשמא ba  
 בית אשריות 13 | r | דאתן ba דתיבן 8 | a | br > a | 8 | הא 8 | r | תכנשין לך  
 r | 16 | דישראל ba דיעקב 16 | ar | מלכיהון b מלכין 16 | a | משריות br  
 br > a | 19 | לא<sup>2</sup> 19 | r | ba > r | עוד 19

ומשח br משח 3 | r | יהוה יתי ba יתי יי 1 | a | br > a | נבואה LXI 1  
 a | 10 | מעיל ba מעיל 10 | r |

r | עובדי a כעובדי b על עובדי 6 | ar | נהורה b נהורא LXII 1  
 בפסוק b פסיק לכון 6 | a | מדאמר br מתאמר 6 | ar | ונטירין b נטרין 6  
 ar | נביא b אמר נביא 10 | r | לא ba ולא 7 | r | פסיק a דכרכון  
 ar | 11 | עמא ba עממא 10 | r | דכל b וכל 11 | ar |

ar | הוא b הא 9 | a | דיי + נביא 7 | ar | לא b ולא LXIII 3  
 ba ממצרים מן ימא 11 | a | עממא + יימרין 11 | ar | והוא b הוא 10  
 r | 16 | מאב ba<sup>bis</sup> כאב 16 | r | ba > r | ותושבחתך 15 | r |  
 b אוריתך 17 | a | בעממא br בעממא 17 | r | דרחמך ba ורחמך 16 | a |  
 ar | 19 | לא<sup>2</sup> ba 19 | a | br > a | אולפן 19 | ar | אוריתא

b ביומו אליהו 1 | r | ba > r | כד שלחתא רונך כאשרתא LXIV 1  
 br מתערעין 4 | r | ba > r | דמן עלמא 3 | r | לעבדך ba לעמך 3 | ar >  
 b ואת 7 | a | טובא br טובך 4 | r | ובאורח ba באורח 4 | a | מתרעין  
 b עלמא 11 | a | ירושלם br וירושלם 9 | r | מאב ba כאב 7 | ar | וכען  
 ar | לאחר

a | ועמא br עמא 3 | a | אוריתא br אוריתא LXV 1  
 ba כתננא 5 | a | קרב br רחיק 5 | r | דבחין בגניאך a בגנן דבחין b  
 b יתהון 12 | a | וננין br אננין 11 | r | שרבא ba שרונא 10 | r | דתננא  
 ית + ויכלון 21 | r | ba > r | צדיקיא 13 | a | נביאוי br נביי 12 | ar | יתכון  
 r | 24 | ואנא ba > r | 24 | ar | ובעותהון

בדענותן 2 | ar | הלא b והלא 2 | a | אשכינת br אשריות LXVI 1  
 דמשחון 5 | a | דם + מסך 3 | a | ומשחני br ומשחתי 2 | r | כיד ענוותן ba  
 a | לה עקא br עקא לה 7 | a | קלא br קל מימרא 6 | a | דמשחני br

7 מלכה ba מלכא r | 8 שבי ba > r | 9 אנא<sup>4</sup> ba > r | 9 אלהיך ba  
 r | יקרא ba גבורתא 14 | עם ירושלם ba בירושלם 10 | יהוה r |  
 כשלהובית ba בשלהובית 15 | r | ובעלעולין ba ובעלעולין 15  
 ba עתידנא 18 | r | לגניאך ba לגנן 17 | יהוה ba מיתגלי עתיד יי 16  
 לשמשא ba למהוי כהניא ולואי 21 | br > a | אומיא 18 | עתידא r |  
 למהוי כהניא ליואי 23 | br > a | ריש 23 | r |

### Jeremia.

I 3 אחוהי ba > r | 7 חתנבי ba חמליל 17 | חרצך ba > r.

II 3 על b ועל ar | 3 מן b דמן a כל r | 3 כן br > a | 6 ראסיק  
 r | עוד + בכך 9 | r | ממצרים ba מארעא דמצרים 6 | r | דאפיק  
 ar | טובא b יקרא 13 | br > a | בית ישראל 10 | br > a | עמהון 10  
 ba להלאה 18 | r | יקטלוך ba יקטלון 16 | r | וישוון a ישוון b ושוו 15  
 r | וחוא + ותחזי + ארחתיך 23 | r | בתר ba ובתר 23 | r |  
 ומודן 27 | a | לטעותא br לטעות עממיא 25 | ar | מהלכא + במדברא 24  
 ba למעבר 33 | r | לוותך ba לפולחנך 31 | br > a | עלנא 27 | r | מורן  
 ba רחמי b > ar.

III 5 חוביך b חובין ar | 6 אען b תמן ar | 8 אנליתנן ba  
 br דבית אחיהון דבית יהודה 10 | a | טעותא + פלחי 9 | r | שלחתינן  
 לא איפשר ד' a לא b ולא 12 | r | ba באדע(א) 12 | a | יהודח אחיהון  
 ba אתחברת 13 | r | ליק חובין a חובין ליק b ליק חוביך 12 | r |  
 פרקנא 23 | ar | b בעלה b בבעלא 20 | r | ba bis עוד 16 | r | איתחברא  
 br > a.

IV 2 אם br ואם a | 2 בשמי br > a | 4 תפוק br ידלק a |  
 ba > r | 9 בעדנא ba ביומא r | 10 שקרא br > a | 10 und  
 אתחורי 14 | r | לבררא ba לברדא 11 | ar | ולירושלם b וליתבי ירושלם 11  
 ar | קטולין + עליהון<sup>2</sup> 15 | br > a | על דפלחו 15 | r | מנעי a נקא b  
 ar s. die Bemerkung der Londoner Polyglotte zu der Stelle | 20 ארעי ba ארעא r | 23  
 ba ואיסתכלית r | 24 חזיתי + ית r | 26 מן<sup>2</sup> ba ומן r | 29 ארעא b  
 ar | 30 מקטליך ba מקטלין r | 30 והא ba הא 30 | ar | קרתא  
 ba > r.

V 1 ובעי br בעי 1 | r | וחכו + דקשוט 1 | a | ואם br ואם<sup>1</sup> 1  
 b > ar | 7 למדע 4 | a | לכנישתא br כנישתא 7 | r | אנא br > a | 7  
 br עובדוהי 9 | br > a | עליהון 9 | ar | ועוד b עוד 7 | r | להון b  
 > a | 12 קדם ויי br קדמוהי 12 | a | קדם a | 12 עלנא<sup>2</sup> br > a | 17 יבוז b ויבוז

סניאו  $ar | 22$   $ba$  לא  $r | 23$  על  $b$  ועל  $ar | 24$   $ba$  >  $r | 26$  בשום טעוהא + שקר  $r | 31$  עתרו אף קנו ניכסין  $ba$  ועתירו

$b$  ותחיב  $r | 9$   $ba$  וסיעין  $r | 3$  בארעהון  $ba$  בארעא  $VI | 1$  חוביהון  $ar | 15$   $b$  >  $ar | 11$  די  $r | 11$  כידלא  $ba$  מדלא  $ar | 10$  ועוד תחיב  $ba$  הא אנא  $br$  הא עמא אתי  $a | 22$  וייברון  $br$  וייברון  $r | 21$  חובין  $ba$   $br$  ל(ד)מתכנשין  $ar | 25$  מארע ציפונא  $b$  מצפונא  $a | 22$  מיתו עמא בכרך  $a | 27$   $ba$  יחיד  $br$  כיחיד  $r | 26$  חופו  $ba$  וח(ו)פו  $a | 26$  לה מתכנשין  $br$  בכסף  $b$  מכסף  $a | 30$  ככרך  $ar$ .

דבחין  $a | 4$  למימר + דאמרינ  $a | 4$  בישיא + ועובריכון  $VII | 3$  ית כל  $r | 13$  בני  $ba$  עמי  $r | 12$  ואם  $ba$  \*אם  $a | 5$  פלחין ודבחין  $br$  כל  $a | 27$  שמעו  $br$  קבילו  $| 24$   $s$ . die Bemerkung in der Londoner Polyglotte zu der Stelle  $ba$  קבילו  $r | 29$   $ba$  שמעו  $r | 28$   $ba$  >  $r$ ,  $a$  ית + ובנו  $a | 31$  עם + ית  $r | 29$   $ba$  קבילו  $ba$  שמעו  $r | 28$   $ba$  >  $r$ .

אתברו  $ar | 9$  דינא  $b$  קימא  $r | 7$  מיתיהון  $ba$  מ(י)עלהון  $VIII | 7$  ויתון  $r | 16$  ומטרף  $ba$  וכטרה  $r | 13$  ומספר  $ba$  מספר  $a | 10$  ואתברו  $ar$  דמען  $b$  דמעין  $a | 23$  אמרת ירושלם  $br$  >  $a | 21$  ויתון  $b$

בישא עליהון  $b$  עליהון בישהא  $a | 8$  אורחין  $br$  עדי אורחין  $IX | 1$  עדי  $b$  יחיב  $r | 11$   $ba$  בכי  $a | 9$  קל  $br$  קלי  $r | 9$  בישא להון  $a$  ברניההא  $r | 18$   $ba$  ארעא  $ar | 18$  ביש + דלוט  $ar | 14$   $ba$  >  $a$   $br$  חכימ(א)  $a | 22$   $ba$  >  $r$  שלמה בר דוד  $r | 22$  ברנייתנא אחאב בר עמרי  $a | 22$   $br$  >  $a$  נברא  $ba$  >  $r$  שמשון בר מנח  $a | 22$  ועל בית ישראל דדמן עובדיהון  $r | 24$   $br$  >  $r$  עתורא  $ba$  >  $r$   $r$ . בית מצרים  $ba$  מצראי  $a | 25$   $br$  >  $a$  לעובדי ערליא

$a$  ארי + יי  $a | 6$  דמשוין  $br$  דמשתנין  $ar | 2$  הדין + פתנמא  $X | 1$  דימפרח  $br$  דמהפן  $r | 9$  ועל  $a$  עד  $b$  \*על  $r | 8$   $ba$  עלמאי  $a | 7$  שמיא וארעא  $br$  ארעא  $r | 12$  כרין  $ba$  וכדנא  $ar | 12$  דאם  $b$  ואם  $a | 11$  חוועא  $ba$  ותברא  $a | 22$  ולית  $br$  לית  $a | 20$  איטפשין  $b$  אתברו  $a | 14$   $r$ . ובית  $ba$  וית  $r | 25$  ולא  $ba$  לא  $ar | 24$  חסון  $b$  חשוד  $r | 24$

$r$  אנש  $a$  באנש  $b$  במימרי אנש  $a | 8$  יקים  $br$  יקבל  $III | 3$  דלא  $ar | 11$  עליהון  $b$  עליכון  $ar | 11$  עים אבהתהון  $b$  ית אבהתהון  $10$  בית  $r | 15$   $ba$  >  $r$   $ba$  \*קדמי  $r | 14$  לבהתא  $ba$  לבעלא  $a | 13$  ולא  $br$  עימין  $r | 16$  לחטא  $a$  ליהטא  $b$  לחטאין  $r | 15$  דחלתי  $ba$  מקדשי + איתו + אמרין  $r | 19$  סניאין

$b$  דכרום  $r | 5$   $ba$  \*כל קבל  $r | 5$  לקביל  $ba$  \*כל קבל  $XII | 5$  ומא  $ba$  מה  $r | 5$  רתלא  $ba$  רגלאה  $r | 5$  דאת  $ba$  \*דאנא  $ar | 5$  ברוכי  $ba$  יימרין  $ar | 6$  אף  $b$  ית  $a | 6$  לא + רחמין  $ar | 6$   $b$  >  $ar | 6$  ירמיה  $r | 6$

דקטלין בחרבא מסחור סחור מלכי עממיא ומשריתיהון 9 | r ימללון  
 א. לדמכנשין + מקטלא 12 | a חיות ברא br ייתון עלה

XIII 9 | a אתבר br אחבל 9 | ba בהון 10 | a ואולו + לבהון 10 | a  
 וייתי br ויהי 16 | ar שמעו b קבילו 15 | r לשום ba ולשום 11 | r ביה  
 עם 20 | ar עובדיהון b עובדיכון 19 | a ולאחחיה br ולמלכתא 18 | a  
 ועצת 27 | a ואף נמרא br ונמרא 23 | ar חימרין b חימרון 21 | a עאן br  
 r. עיצת ba

XIV 5 | ba את r את 9' | ar בחקלא b במדברא 5 | r  
 לא ba ולא 17 | ar ובניהון b בניהון 16 | r ואנא + בשמי 14 | ar  
 b ואם 19 | r לא ba ולא 18 | r | ba > r | 18 מה 18 | r ואף ba<sup>2</sup> אף 18 | r  
 קדמך 21 | r ולא ba<sup>2</sup> לא 21 | ar חובין b חטאין 19 | r אם ית a וית  
 + a. ארי חבנא קדמך

XV 7 | ba > r | 11 אמר ba למדוי 10 | r בישתא + מארחתהון 7 | r  
 דוכרני 15 | r את גלי ba אתגלי 15 | ar בכל b ובכל 13 | r כדנן אמר  
 למסרבא 18 | r פיתנמך ba מימרך 16 | r ולא ba לא 15 | r קדמך +  
 b מסרבא 19 | ar ייתנהון b יתובון 19 | ar ef. hierzu die Bemerkung in  
 der Londoner Polyglotte | 20 חקף br כריך 20 | a.

XVI 4 | a > br | 7 גבר a | 7 חערין br ודעדקין 6 | a ולא br לא 4 | r  
 8 | r מא ba יומה 10 | a וקל br<sup>2</sup> קל 9 | a משתא br אסחרותא 8 | r  
 מסתן 17 | ar לאבהתהון b לאבהתכון 15 | r יתי ba פולחני 11 | r  
 a | היעבר br האפשר דיעבר 20 | ar | b > ar | 20 על חד תרין 18 | a מחכסן  
 21 | a. אחוינון br אחונון 21 | a.

XVII 1 | a | דפלחין br דפלחתון 3 | r איגוריהון ba אנוריוון 1 | r  
 ולמתן 10 | r בסעדיה ba רוחצניה 7 | ar כארע b כארע 6 | a ובכן br  
 a | יקרה br יקרא 12 | r בלא a ולא b דלא 11 | r למיתן ba  
 ba | בתרעהא 27 | ar לחבר b כרבין 17 | r מקדשא ba מקדשנא 12 | r  
 r. בקירוהא

XVIII 6 | ba > r | 14 הא r | 14 הלא ba הא 6 | r דלא a לא b הלא 6 | r  
 14 | br דיני 19 | ar | b > ar | 14 מי מטר ba ממטר 14 | ar | b > ar | 14 מי  
 23 | r למיקטל ba למקטלי 23 | r | ba > r | 20 ית a | ריבי  
 ar. רמן

XIX 1 | a | בניהון + בניהון 5 | a | לך + ותובון 1 | ar | b > ar | 1 לי  
 6 | a. נסכיהון br נסכין 13 | r ולא ba לא 6 | a.

XX 3 | ba ארעא 5 | a | ויקטלנון br וימחנון 4 | a | קרא br רבי 3 | r  
 br ממעין 17 | a | אמרין + ונחוניה 10 | r | ba > r | 8 בכי 8 | r | קרתא  
 a. מבטנא

תקיפא . . ba מרממא . . תקיפא 5 | r קרבא + ואניה 5 XXI  
r ימות ba יחקטל 9 | r קדמיכון ba קדמיהון 8 | r מרמס

ba דנלא 11 | r בידיה + וזיניה 7 | ar כבית b מבית 6 XXII  
כרחוי לה br דינא כרחוי 13 | r עוד להמן ba להמן עוד 11 | r דנפק  
תבהתין ורתבנעין 22 | a דיין br אולפן 21 | a למלכא br כמלכא 15 | a  
r תעבדון ba תעבדין 23 | a בית br בני 23 | r היבהתון ורתבנעון ba  
r וגברוהי ba ובנוהי 28 | a אם + כניה 28 | r ואמסרינך ba ואתנך 25

b דבני 8 | ar דצידקא b דצדיקא 5 | a עאני br עמי 2 XXIII  
ba יתקלון 11 | r ארי אף ba אף 11 | ar ומכל b ומן 8 | ar דבית  
ואתיבנון 22 | r לא ba ולא 21 | ar ממימרא b במימרא 16 | r יתקטלון  
בכנ 32 | ar רשיעיא לצדיקא b צדיקא לרשיעיא 28 | ar ואתיבנון b  
ar בשמא דיהוה b מקדם יי 38 | a נביי שקרא + על 32 | ar > b  
a ואיתי br ואתן 40 | r הדא + קרתא 39

ar לבישא b ולבישא 9 | ar > b ודבישין בישן לחדא 2 XXIV  
ar וכפנא ומוהא b בכפנא ובמוהא 10 | ar לשועי b ולשועי 9

b פיתגמי b פתגמיא 13 | ar קל b וקל 10 | ar > b דלא 7 XXV  
ar ואשתגישו 27 | r ארעא ba עכמיא 26 | ar לוזהון b לוחכון 17 | ar  
דהויתון 34 | a בערנא br ביומא 33 | ar דמן b רמן 33 | r מן עקא +  
a דרויתון

ואנא 14 | לבית r Von erster Hand hatte ba למסנר בבית 2 XXVI  
br > a. דיי 18 | r > ba ארי 15 | a ובען br

br > a חלמי 9 | a > br עד 8 | r יפלחון ba ויפלחון 7 XXVII  
ba > r. כל 20 | r בכפנא ba ובכפנא 13 | ar ככל b ית כל 12

br > a שקרא 12 | a יעבד יי + בן 6 | br > a שקרא 5 XXVIII  
a > a | 16 | br > a<sup>1</sup> שקרא 15 | a למפלחה + ליה 14 | a  
br > a. שקרא 17 | br > a (הדא) את מתקבר

ar בקרחא b בארעא 16 | r ואיקבל ba ואעביד 12 XXIX  
r ולמומי ba למומי 18 | r בדקטלין + בדקטלין בתריהון 18

br עמך 11 | ar וליה b לית 7 | a ויירחונה br ויחסונה 3 XXX  
ba מביניהון 21 | ar ויהון b ויסנן 20 | br > a<sup>2</sup> ברם 11 | r ועימך ba  
r ליביה ba רעותיה 24 | ar > b לביה 21 | r מביניהון

a אתגלי יי br יי אתגלי 3 | ar דאסיק b דנפק 2 XXXI  
ראתין a דאתון אמרין b דאתין דאמרין 6 | ar בתיקונין b בתקוניך 4  
a בבית br בטור בית 12 | r יסנן a ייתון b יסנן 8 | r אמרין  
a > a | 20 | רחל אליא ובכן br אליא ודבכן 15 | a קל + אשתמע 15  
לאיריתא + דישראל 21 | r לארע ba לאזרה 21 | a פתגמי br אוריתא

ar | 21 לקרוך br לקרויא a | 25 כל b > ar | 26 חבית br > a |  
 בני b בית 33 ar | אבהתהון b אבהתכון 32 a | הנחתני br הנאתני 26  
 ar | 33 דאתקון ba דיהב 35 a | ולא br לא 34 r | ואיתן ba אתן 33 ar |  
 a. לכריכת br לכריכת 38 r | דחבו ba דעברו 37

XXXII 2 בכן b ובכין ar | 4 ביד מלכא דבכל ba בידא דכסדאי ba  
 r | 6 נעיץ + דכתיב 11 r | פיתנמא דיהוה ba פתגם נבואה מן קדם יי 6 r |  
 a + בעיץ r | 14 דכתיב 14 a | וית br ית<sup>2</sup> 14 r | בעיץ + a +  
 b עלו 24 ar | ולא b לא<sup>2</sup> 23 a | בניא + משלמין 18 a | וית דחתים  
 a | בנורא + בנתהון 35 ar | כוהניהון + רכרב(נ)יהון 32 ar | צברו  
 r. כמימרי וברעותי ba במימרי וברעותי 41

XXXIII 2 לקנותא b לאתקנותא ar | 5 קרבא ba > r | 13 בקרוי<sup>2</sup>  
 ba הא כמא br כמא 22 r | ובקירוי ba

XXXIV 2 ביד sic! a | 7 קרבא br > a | 12 מן קדם<sup>1</sup>  
 ומן מותא (a מן מותנא) ומן 17 a | br > a | מן קדם יי 12 ba > r |  
 ar | 21 רברביא b ורברביא 19 r | ומן כפנא ומן מותא ba כפנא  
 br > a.

XXXV 4 בר<sup>1</sup> br בני a | 14 לוהי ba למימרי 14 a |  
 ar | 18 כל ba ככל 18 ar |

XXXVI 10 נביא b > ar | 10 קדמאה + מרנחא(ה) a | 15 טוב  
 b 23 r | האילין + פתנמא 20 a | ואטמר br אטמר 19 ar | תיב  
 a. בר יאשיה + יהויקים 30 r | ba > r | קדמאי 28 ar | בועה ba

XXXVII 4 יהבו br מסרו a | 6 נביאה + ירמיה a | 12 תמן +  
 על תרעא + ממנא 13 a | דבית בנימין + עמא 12 a | לבנוהי ולאחוי  
 a | 14 עלי + אמר 14 a | ליראיה + ירמיה 14 a |

XXXVIII 2 יתקטל ba ימות r | 4 גברי br > a | 16 האלן<sup>2</sup> ba >  
 b תתמסר 23 ar | והא b הא 22 ar | מסריב את b לית את צבי 21 r |  
 ba ארי לא 27 a | ספרא + יהונתן 26 a | ולא br לא 25 ar | התאחד  
 r. ולא

XXXIX 2 איתבועת ba אתרעה r.

XL 1 ויונתן ba קדמך ba<sup>3</sup> בעינק 4 r | ישראל ba ירושלם  
 > r | 8 בר<sup>2</sup> br בני a.

XLI 3 ית b וית ar | 3 עברי ba מניחי r | 10 די ba  
 r | למיעבר + ואזל 15 a | קרבא + לאנחא 12 r | וית ba ית<sup>2</sup> 10 r |  
 a. למיטל br למעל 17 r | ונסיב ba ודבר 16

XLII 2 תחובון ba תיתבון 10 r | ולא ba לא 4 r | אלחנא ba אלהך  
 r | ובכפנא ba בכפנא 22 r | בארעא דמצרים a במצרים b למצרים 16 r |

XLIII 4  $b > r$  | 10 בידך  $ba$  עמד | 9  $a$  | שבטא + בארע(א) | 11  $ar$  | ועמה  $br$  וירוקן | 12  $ar$  | וימחי  $b$  ויקטיל | 11  $ar$ .

XLIV 4  $ba$  ועלים | 7  $ar$  | ולצדו  $b$  לצדו | 6  $ar$  | אינון + ידעונון | 4  $ar$  s. die Bemerkung in der Londoner Polyglotte zu der Stelle | 9  $b$  אבהתכון | אבהתהון | 9  $r$  | עולים ית + דשוואו | 12  $a$  | שבטא + בארע(א) | 9  $a$  | בכפנא | 13  $a$  | לצדו  $br$  ולצדו | 12  $a$  | ויתרמון  $br$  יתרמון | 12  $r$  |  $a$  | פתגם נבואה  $br$  פתגמא | 16  $a$  | למיתי  $br$  למתב | 14  $r$  | ובכפנא  $ba$  נדריכון | 25  $a$  | ולנסכא  $br$  'ומנסכן | 19  $r$  | בחרבא  $ba$  ובחרבא | 18  $ar$  | לאיתותבא תמן  $ba$  עם דמנין | 28  $ar$  | נדריכון  $b$  נסכיכון | 25  $r$  | נידבחתון  $r$  | 28  $br$  הנירא | תבירא | 30  $a$  | דעלו  $br$  דאתן | 28  $r$ .

XLVI 4  $ba > r$  | 6 אתקלו  $ba$  בארע(א) | 6  $a$  | אסרו  $br$  מקיסו | 4  $ar$  | רחפי  $b$  הפי | 8  $a$  | הוה סלק כענגא  $br$  כענגא דסליק | 8  $r$  | איתקטילו +  $bis$  | 10  $a$  | ומיתן  $br$  ומחן | 9  $ar$  | וכמבוע  $b$  כמבוע | 8  $r$  | וחפי  $a$  | עליהון  $b$  עליכון | 22  $r$  |  $ba > r$  | הוה | 20  $r$  | אית + דתביר | 18  $ar$  | אללהים  $br$  דאגליהך | 28  $r$  | על  $ba$  'ועל | 25  $r$  | מטובא  $ba$  מוהלא | 23  $ar$  | דכדרתך  $a$ .

XLVII 4  $ba$  פרעה  $r$  פלשהאי  $a$ .

XLVIII 24  $r$  | כרכא  $ba$  קרוית | 26  $r$  | וידרשון  $b$  וידרשון | 26  $ar$  |  $ba$  פתגמיכון | 27  $r$  |  $ba$  פתגמיכון | 27  $ar$  |  $b > ar$  | בימא | 23  $ar$  | קלה  $b$  קלהון | 21  $r$  |  $ar$  | ועל  $b$  'על | 31  $r$  | ומואבאי  $ba$  ועל מואבאי | 31  $r$  | לא  $ba$  ולא | 30  $ar$  | אשהמע  $ba$  ארימו  $r$ .

XLIX 11  $ba$  והוי לדיר | 19  $a$  | ישתבקון  $br$  תשתבקון | 11  $r$  | למערק  $br$  למנה | 23  $ar$  |  $b > ar$  | בימא | 23  $ar$  | קלה  $b$  קלהון | 21  $r$  |

L 3  $r$  | ינור  $ba$  וינור | 5  $r$  | תהי + למיזל | 5  $r$  | והוא  $ba$  הוא | 3  $ar$  | אתפזרו  $br$  אתפזרא | 15  $a$  | ארי  $br$  וארי | 11  $ar$  | קושטיה  $b$  קודשה | 7  $ba$  מתנן | 19  $ar$  | ואחיד  $b$  ואחידו | 16  $ar$  | דעבדת  $b$  דעבדתא | 15  $a$  |  $ar$  | בית + חובי | 20  $ar$  |  $b > ar$  | ית | 20  $ba > r$  | ונלעד | 19  $r$  | ומתנן | 21  $ar$  | מויע  $b$  מוית | 23  $r$  | מלכו  $ba$  מלכא | 23  $r$  | דעמה  $ba$  דעמא | 21  $ar$  | ארעהון | 34  $r$  | בני . . ובני  $ba$  בית . . ובית | 33  $ar$  | ניברי  $b$  אנשו | 30  $ba$  בה | 40  $r$  | לא  $ba$  'ולא | 39  $r$  | ליתבי  $ba$  לכל יתבי | 34  $ar$  | ארעא  $b$   $ba$  והוי (א) והיא) לדיר | 44  $ar$  | מארע ציפונא  $b$  מצפונא | 41  $r$  | חמן  $ba$  | 45  $ba > r$  | יתבי  $ba$  | והאיל דיר

LI 5  $ba$  מכל | 7  $a$  | תתקטלון  $br$  תלקון | 6  $a$  | כדנן אמר ויי + ארי | 5  $ar$  |  $r$  | דיהוה  $ba$  די עביד וי | 10  $r$  | פורענותה  $ba$  פורענותא | 7  $r$  | ככל  $ba >$  | חולק | 19  $a$  | מוהביה  $br$  מתניה | 16  $a$  | ופרענות  $br$  פורענות | 11

עממא + <sup>3</sup>עלה a | 27 תקיפא br תוקפא a | 25 סגיאן + עממין r | 20  
 וירימון a | 55 בסגי br דסגי r | 42 קרבא ba > r | 30 ככל ba > r | 29  
 ית 63 ar ולא ייחון b דלא ייתון 57 | ba > r באתרנושת קלהון  
 + כל r.

LII 6 r ובמישרי ba במישרי r | 8 לחמא ba מיכל 6  
 ותורי תרי עסר r | 20 בכרמין ובחקלין ba בחקלין ובכרמין r | 16  
 ba > r סחור סחור ar | 21 לבית b בבית a | 20 ותרי עשר תורי br  
 a. ותלתין br תלתין r | 29 אנלי + לנבוכדנצר 29.

### Hosea.

a | 2 עמא + שומהון a | 4 יתובון + לא 3 | br > a נבואה 2  
 ba למטעי a | 4 ובתר כן חבו אף br חבו r | 4 ית + ואסער 4  
 יהוה + ואמר 9 | a עיד + ואוסיפו a | 6 ודי כדן + דביתא r | 4  
 r. ומימרו ba מימרי r | 9 ליה.

ba עובדהא a | 4 פתגמי + על 1 | r על דעברו ba כד עברו II  
 b <sup>2</sup>ארי 7 | a רגזי + דחל 5 | r על דלא ba עד לא 5 | r עובדיא  
 לפולחון רבוני 9 | ba > r כמא דסיגין ar | 8 וכל b כל 7 | ar  
 דמסקא 15 | r בזמן ba <sup>2</sup>בעדן 11 | r חמרא ba וחמרא 10 | a לרבוני br  
 ar | 21 bis טעוותא b לטעות עממא 18 | r והות מסקא a ומסקא b  
 ובחסדא 21 | r לעם ba לעלם 21 | r ואיקיימיניך ba ואקימנכון 22  
 ba (ל)צלותכון 23 | r ותדעין ba ותדעון 22 | r בחיסדא ba  
 ba ואקימנכון 25 | r חמרא ba וחמרא 24 | r ואפקד ba אפקיד 23 | r  
 r. יהוה + יומר 25 | r ואיקיימונן.

ar | 2 בחמריה b בחבריה 1 | r ועל כדן ba וכל כדן III  
 ית sic! b ויהבית ar.

br ככהנא 9 | r מולדין ba ומולדין 2 | a בית br בני IV  
 a | 15 לא 15 | a בהר br מבתר 12 | r קדשי כן a קדשיכון b קודשיהון 9 | a  
 ba ידברנון 16 | r בי מסני ba בסני 16 | r לא ba ולא 15 | ar ולא b  
 r. פולחני ba פולחנא 17 | ba > r בחיר 16 | r יבדרינון.

ar | 6 שכנתי b שכנתי 6 | ba ארי 3 | r דחלתי ba דינא V  
 בנימין + דמנבעתא 8 | ar עליהון + דאמליכו 8 | a כען + עממא 7  
 ar | 13 בבית מקדשא b במקדשא 8 | ar נביא + שמואל 8 | a  
 להון ar cf. die Bemerkung in der Londoner Polyglotte  
 a. ואחוב br אתוב 15 | a מחת + ארים 14 | zu der Stelle

r | 4 וכלקישא ba כלקישא 3 | a ונרדף br נרדוף VI  
 ba על כן דאזהרתנון 5 | r על דאזהרתנון  
 fehlt bei Buxtorf cf. die Bemerkung der Londoner  
 Polyglotte zu der Stelle



7  $ba > r$  | 10  $ba$  שנו |  $r$  | למיבו משיריו  $ba$  | למשרין | 9  $r$  | מימרי  $ba$  | קימי | 7  
 $b$  | חוביהון | 11 |  $a$  | וברן + בביתאל | 10 |  $r$  | דגור |  $a$  | דגורת |  $b$  | דגור | 10  
 $ar$  | קיצא |  $b$  | חובין | 11 |  $ar$  | חובין

VII 1  $ba$  | כולהון | 4 |  $ar$  | ולא |  $b$  | לא | 2 |  $ar$  | יתגליין |  $b$  | ויתגליין | 1  
 $r$  | מארעא דמצרים |  $ba$  | ממצרים | 4 |  $ar$  | דאזי ליה |  $b$  | דאולהון | 4 |  $r$  |  
 בית אפרים בעממא אנון אתערבו | 8 |  $a$  | למעבד ענת |  $br$  | לעצת | 6  
 fehlt bei Buxtorf cf. die Bemerkung der Londoner Polyglotte zu der  
 Stelle | 8 | אפרים  $ba$  | אתערבו |  $r$  | יתרבו |  $ba$  | יתרבו | 8 |  $r$  | ישראל  $ba$  | אפרים | 8  
 עליהון | 15 |  $a$  | ויסורין |  $br$  | יסורין | 12 |  $r$  |  $ba > r$  | דמן | 11 |  $a$  | למדחל מן | קדמי  
 $br$  | מעמקית | 16 |  $ar$  | מוסיפין לחשבא |  $b$  | חשבין לאוספא | 15 |  $r$  |  $ba > r$  |  
 $a$  | מעקמות

VIII 2  $ba$  | מצלן קדמי ואמרין | 2 |  $a$  | דאיתי |  $br$  | דאחיא | 2  
 $br$  | צורך ביה | 8 |  $a$  | ארי בית |  $br$  | בית | 7 |  $ar$  | והוא |  $b$  | אחא | 6 |  $r$  | אמרין  
 $r$  | ואינן |  $ba$  | אנן | 13 |  $r$  | ליה |  $ba$  | להון | 11 |  $a$  | בה צורך

IX 1  $ba > ar$  | 7 |  $b$  | בהון | 6 |  $ar$  | ולאחור |  $b$  | לאחור | 3 |  $r$  | לא |  $ba$  | ולא | 1  
 ולד | 11 |  $ar$  | מבוע |  $b$  | עינא | 10 |  $ar$  | הקיפו |  $b$  | ותקיפו | 7 |  $r$  |  $ba > r$  | קושטא  
 $br$  | נופיה | 16 |  $ar$  | בניהון |  $b$  | ביניהון | 13 |  $a$  | ולא יסגון וולד |  $ba$  | לא יסגון  
 $a$  | מרפה

X 1  $a$  | ויבון |  $br$  | יבון | 2 |  $r$  | נסב |  $a$  | דנציב |  $b$  | נציב | 1 |  $r$  |  $ba > r$  | גפן | 1  
 $a$  | יתכון |  $br$  | יהון | 11 |  $ar$  |  $b > ar$  | דמותא | 8 |  $r$  | עקא + עליהון | 4  
 $r$  | דקושטא | 12 |  $r$  | ואשריתי |  $ba$  | אשריתי | 11 |  $a$  | מצואריכון |  $br$  | מצוריהון | 11  
 $b > ar$  |  $b$  | לכון | 13 |  $ar$  | דובו

XI 2  $r$  | במגדת |  $a$  | כמגדת |  $b$  | במגרת | 4 |  $r$  | לבעליא |  $ba$  | לטעותא | 2  
 $r$  | אבדינך |  $ba$  | אבדרנך | 8 |  $r$  | בלחוחא |  $a$  | בלחוחא |  $b$  | בלחוחא | 4  
 כבני |  $b$  | כעובדי | 9 |  $ar$  | מהג(ו)ללא רחמת אבהתכון |  $b$  | אתגללו רחמי | 8  
 $r$  | ית + עוד | 9 |  $r$  | ביניכון |  $ba$  | במימרי דביניכון | 9 |  $r$  | כעובדי בני |  $a$  |  
 $ar$  | שובכחא |  $b$  | שובכא | 11 |  $a$  | דתאיבא |  $br$  | דחבא | 11

XII 1  $r$  | יעקב |  $ba$  | ישראל | 1 |  $ar$  | ובניכלין |  $b$  | ובנכלהון | 1  
 $br$  | דאלהך | 7 |  $ar$  | יהוה + משה | 6 |  $a$  | אבוכון + יעקב | 4 |  $a$  | דיי +  
 $r$  | 12 |  $r$  |  $ba > r$  | דאפקתך | 11 |  $ar$  | חובין |  $b$  | חובכון | 9 |  $a$  | דיי אלחך  
 $r$  |  $ba$  | הלא | 13 |  $r$  | ללמא הו +

XIII 1  $a$  | דחבו |  $br$  | דחבו | 1 |  $ar$  | מדרברבין |  $b$  | מדרברבין | 1  
 לתאיבין + אלא | 4 |  $r$  | דעדי + וכתנא | 3 |  $a$  | אמרין |  $br$  | מטען | 2 |  $ar$  | על  
 בית ישראל | 9 |  $r$  | לשחלא |  $ba$  | כליתא | 7 |  $ar$  | צורכיכון |  $b$  | צורכיהון | 5 |  $r$  |  
 $ar$  | לאוריתי |  $b$  | לאוריתא | 9 |  $r$  | עובדיכון | בית ישראל |  $ba$  | עובדיכון  
 $r$  | 13 |  $ar$  | והוא |  $b$  | הוא | 13 |  $ar$  | הטאיהון |  $b$  | חוביהון | 12  
 $ar$  | ועל |  $b$  | על | 14 |  $a$  | מדרקטול |  $br$  | מיד קטול | 14

XIV 3 ארחמנו ar | 5 מרבחך b מרבחא a | ותקבל br ונתקבל 3  
 a | ויהא br יהי 8 | r ייהון ba ויהון 8 | r > ba כד יתובן בנרבא  
 9 אא<sup>2</sup> ba > r.

### Joel.

I 12 דיו אלהכון a | 14 וכל br כל 12 | a ורמוניא br רמונין 12  
 ba חיות 20 | a הא br הלא 16 | r > ba יי<sup>2</sup> 15 | r דאלהכון ba  
 בעירת r.

II 1 יומא ar | 1 ויכיבו b יכיבו a | 1 נביא אמר תקעו br תקעו 1  
 r ובאתר a ולאחר b לאחר 8 | r קשא ba כקשא 5 | ar דעתיד +  
 ar | 14 ביה b ביה ar | 13 וקשוט b > ar | 8 שליחין +  
 ba > r | 20 לימא<sup>1</sup> ba | 19 חמרא ba וחמרא ar | 17 אלהכון b  
 ובידיא (r ובידיא) 24 | r תרחלין ba תרחלון 22 | ar ריחיה b רוחיה 20  
 ba שלטוניא ושלטוניא 25 | ar > b אומיא 25 | a ומשחא br משחא  
 27 | a בני br בית 27 | ar בית ישראל + עמי 26 | r > b  
 b > ar.

IV 4 מניחי br עבדי<sup>2</sup> 9 | ar חמדותי b חמדתא 5 | r אם ba ואם 4  
 r יהי נפיק ויהי משקי a יפוק ויהי משקי b יהי נפק ומשקי 18 | a

### Amos.

I 15 רוח br > a | 13 ארע ar | a ית + ואחיב 8 | br > a שבטא 1  
 ba זיקא r.

II 1 האף ba | 11 לאפסא ba לאחלא 7 | a כביה br כביחא 1  
 a | יתקים בקרבא br יקום 15 | r דפייקא ba דעיקא 13 | r הברם  
 16 בעידנא b כיומא ar

III 1 שמעו b קבילו 13 | r > a לא אם b לא 7 | ar בני b בית 1

IV 1 אי שלטונא br אשלטונא 1 | r דבכרכא ba דבטורא 1  
 b כנישין 3 | r קודשיה ba בקודשיה 2 | r בשום a > b במימריה 2  
 ba > r | 7 מטרא<sup>8</sup> ba | 5 בני b בית 5 | ar יתכון b יתהון 3 | ar כנשין  
 12 מה b דא ar | 13 לאיתאה ba ולאיתאה r aber die Copula ist als  
 Correctur zugefügt.

V 2 ולית b לית 2 | ar חדא b הדא 2 | r בנתא ba שחא 2  
 ba לטעותא בבית אל 6 | r סגרי כמסייא + ארי 5 | r > ba כה<sup>2</sup> 3  
 r | 8 Zu ומכדר vgl. die Bemerkung in der Londoner Polyglotte | 8  
 ar | 9 כרכיהון b כרכי 9 | r בבית a בית b בשערי בתי 10  
 ba בתי גזית 11 | r בבית a בית b בשערי בתי 10

צלמיכון . . 26 | r דישראל ba דיוסף 15 | r תיובתכון ba הובתכון 12  
r טעוהתכון . . צלמיכון ba טעוהתכון

VI 1 | ar הטבין b דטבין 2 | r ומדמן ba וכל דמן 1  
b אלהא דישראל 8 | r דישראל ba דיוסף 6 | r דממן a דמננין  
לאפסקא ba לאפקא 10 | ar רבותיה b דביתיה 8 | ar אלהא צבאות  
a יהא רדי br יתרדי 12 | r

VII 2 | ar דבית יעקב b דיעקב 2 | ar עד לא b כד 2  
b קאם 7 | a מימרא דיוי br יי 7 | ar אף היא + דא 6 | r ארי +  
עמא 14 | r לי נייח a לי b אית לי 14 | r בית + ומקדשי 9 | ar מעתר  
b > ar. b בשמא דיי 16 | r > ba ישראל 14 | ar עמי b

VIII 3 | ar דיומר b יומר 3 | ar לחמא + למיכל 11 | r  
br ביומא 13 | r מציופונא ba ומצפונא 12 | r מוי + a מיא +  
a דהלתך br דחלתא 14 | a

IX 1 | r לאנהרא עובדיהון הי כפוס ba טפי 1 | r > ba עמוס 1  
ידמון לאטמרא br יטמרון 3 | r בינונין ba בטורין 2 | r > ba שנאיהון 2  
b בניסי r aber hinter מן קדם מימרי a מן קדמי b מן קדם מימרי 3 | a  
ושיצאה 8 | a ימא br נהרא 6 | r וכנישתא ba וכנישתיה 6 | gestellt ימא  
ותי ותוחי 10 | a > br מניה 9 | r יעקב ba ישראל 8 | ar שיצאה b  
br וכנישתהון 11 | r דדויד ba דבית דויד 11 | r תוחי ותיתי ba  
דיחסנן b דירהון 12 | a משריתה br משריתא 11 | a ומפגריהון  
b ויתובון 14 | ar > b יי 12 | ar אמר יהוה + עליהון 12 | ar  
ar. ויתבון

### Obadja.

a | לחם + אכלי 7 | r אם ba ואם 5 | r במימרי + מחמן 4  
מכרכא 9 | r > ba יתבי 9 | r מטורא a מכרכא רבא b מכרכא 8  
+ ודמסרתא 14 | a ביום br בעדן 12 | a ואף br אף 11 | a רבא +  
כרכא 21 | ar במימרא דיהוה b יי 18 | ar כין + דקודשי 16 | a ית  
ותחי + ארעא 21 | r > ba כל 21 | a קריב + דיי 21 | a רבא +  
a. מלכותא דיי קים לעלם ולעלמי עלמא

### Jona.

r | ואידא a ומה b אי דא 8 | a מן br מה 8 | ar מן b מה 7 | I  
r. ונטלו ba ונסיבו 15

II 4 | ar וארעא b ארעא 7 | a עברו br עדו 4  
ar. דמאתר b מאתר 9 | a ואתקרב

III 5 ולבשו b ואסרו ar | 7 תורא b תורי a ותורי r | 9 עלוהי b  
 ית + יי ba > r | 10 מן קדם יי ויתוב מתקוף רוגזיה 9 ar | עלנא  
 r | 10 מלל ba r.

IV 2 רהייתו + קיים ar | 2 חננא ורחמנא ba | 2 רחמנא וחננא r |  
 7 ית ba > r.

### Micha.

I 7 ידקקון ba ידקרון r | 8 בשוללוא b בשביא a בשילוא r |  
 9 רישיון b רישיון ar | 10 יתפלשון b > ar | 10 דבית ba > r |  
 11 מיתבי b יתבי ar | 11 במרר b במרר ar | 12 ומסרבא br  
 a. מסרבא.

II 2 וגבר ba גבר r | 3 עם + על ar | 4 ובעניתיה ba  
 r | 10 אנון b אתון ar | 10 בדיל ba בדיל r | 10 כאיליא ובעניוויא  
 r | 12 כולחון ba כלכון r | 12 תהימן a תהימן b תמן r cf. die Bemerkung  
 in der Londoner Polyglotte z. d. St.

III 1 ית ba > r | 2 ואנסין ba אנסין r | 5 מוביל bis b מוביל ar |  
 8 ונביי שקרא br ונביהא 11 ba > r | 11 רחיצין ba מסתמכין 11  
 a. תעול br תיתי 11 r | רחיצין ba מסתמכין 11

IV 2 מתקן br > a | 3 סיפין וזין ba זין r | 5 ויתובון b ויתובון ar |  
 5 בשמא b במימרא ar | 5 יחובון b יהכון 5 ar | 6 ודאבאשית ba  
 r | 8 דירושלם ba דירושלם r | 8 ודאיתבאש bis  
 10 כען ba ובען 9 r | 10 תמן bis  
 13 ואגמר br ותגמרין 13 a | 13 אימתי br > a | 11 ותמן br  
 a. וכען ba כען 14 a | ארעא

V 1 דוער br כועיר 1 a | 1 ד' ba די r | 4 שלמא + יהי r | 4 מלכין  
 10 תקוף ba תתקף 8 ar | 8 דבית יעקב b דיעקב 7 r | 7 פרנסין ba  
 ba > r | 14 ית ba > r.

VI 1 רמתא br רמתא a | 1 אבהתא br תוריא 1 r | 1 אתוכח b דון 1 a  
 2 אמהתא a | 2 דינא + סדר a | 3 מא + או r | 4 נבין ba נבין r |  
 14 לשמך a לשמא דיי b לשמא 9 r | 9 איתחזה ba היחזה 8  
 r. ומחא +

VII 2 מסרין br מצרין a | 3 דאשלם b דאשלם a | 3 מקלה a מתקלא מקלא b מקילא 6 ar |  
 6 ארי + ארי 6 ar | 6 אמר נביא ואנא br ואנא 7 a | 8 תחרין a תחרין b תחרון 8  
 10 ותחזי רומי a יתחזין b ותחזי 10 a | 10 כס + ירושלם 9  
 14 תקפהא br תוקפא 12 ar | 12 במפלתה (א) b  
 14 כחרשא br בחורשא 14 a | 14 יתפרנסון ba ויתפרנסון 14 r |

15 מסקהון br מסקהון a | 20 וטבות br טבות a | 20 b > ar |  
20 a. וקשוט כמא + טבון

*Nahum.*

I 3 ar | 6 לאוריתיה b לאוריתא | 3 b > ar | עתיד יי לאתפרע | 3  
חמתה br <sup>2</sup>רונויה | 6 a | ברהטנותה br ברהמתא | 6 r | אם כד ba  
רוח | 9 r | עליכון בית a בבית b עליכון כבית | 9 a | לכל br עם | 8 a  
b > r. | 10 ba > r. | 10 br > a | בתר

II 7 ar | ויבנו b יבנו | 6 a | ישראל br ארעא דישראל | 1  
a. מכל br כל | 10 r | ואולן ba אולן | 8 r | איתפתחא ba

III 3 ar | ולית b לית | 3 ar | להוב b ולהוב | 3 r |  
a סמכותא br סומכתהא | 9 ar | מי ימא b מימא | 8 a | חן br ריו | 4 r |  
a und dies scheint auch r ursprünglich beabsichtigt zu haben cf. die Bemerkung  
Lagardes zu der Stelle | 13 ba שיציאת ba אכלת | 13 r |  
ba יהסלוניך | 16 r | שיציאת ba אכלת | 13 r |  
ba > r. | 17 ba > r. | 17 r | יהסנוניך

*Habakuk.*

I 3 ar | וירדון ba וירבון | 8 ar | בוויין b בוויין | 3  
ar | בחרמיה b בחרמי | 15 r | אנא ba את | 13 a | למה br ולמא | 13  
ar. מיכליה b מיכלי | 16

II 3 r | מסכינא a ומסכינא אנא b ומסכינא | 1  
r | לא ba <sup>2</sup>ולא | 3 r | לא ba <sup>2</sup>ולא | 5 a | בלביהון + אמרין | 4 r | בלבהון + רשיעיא | 4  
ba תקיפין כאשרתא | 13 a | הלא br הא | 13 r | דישראל ba > r | 13  
r. והא ba הא | 19 r | אשתא

III 1 Hinter רשיעיא bringt r einen langen Zusatz baggadischer  
Art | 1 r | בית ישראל + קדמוהי | 1 r |  
r | וחסינין ניסך + עוברך | 2 r | מבראשית ורחילית יהוה כמא  
ba בחוביהון | 6 r | כשלהובית ba בשלהובית | 5 r | יומי + כוהור | 4  
r | ועל ba <sup>2</sup>על | 8 r | מלכין a מלכון b מלכיהון | 8 r |  
r | Hinter נבעון bringt r einen längeren  
Zusatz nach Jos. 10 | 11 r | ועמך br עמך | 13 a |  
r | סנאיהון הדרכתא a מלכי סנאיהון תדרוך b סנאיהון | 13  
ar | דרחקו b דרחיקו | 14 a | תברתנון br דברתנון | 14 ar | בישן +  
a | נעית br זעית | 16 ar | לחכימי b לחכימא | 16 r | מלכיא ba מלכיא  
r. עמיה ba עמי | 16

*Zephanja.*

I 1 יי + דהוה r | 4 וארים a | 4 ית ba r | 10 עופא br  
לא + ואף ar | 12 > b כל<sup>1</sup> r | 11 נבישתא ba גבעתא a | 10 עופלא  
r | 17 לעפרא b כעפרא ar | 18 יתבי ba רשועי r.

II 1 עמא הדא ba עם דרא r | 2 דנשבא b דנשבא ביה ar |  
יהוה a יי b דיו 11 ar | 11 לטבא + דכרנהון r | 7 כיד + אשדור 4  
תרעהא a תרעא b תרעיא 14 a | 14 ויסגרון לה + ארעא r | 11 אמר  
ar. תרעה b תרעא 14 r.

III 2 שמעית b שמעת ar | 2 דאלהא b דאלהא ar | 5 לית ba  
b בקורבני 10 r | 10 ולמפלח ba למפלח 9 r | 9 לא ba ולא 7 r | 7 ולית  
ar. בארי 11 ba > r.

*Haggai.*

I 4 חורבא br מסתכלין מתפנן 9 ar | 9 בכיורי b בנסרי 4  
ar. אלההון b אלהא 14 r | 14 לוותהון + אלההין<sup>2</sup> 12 a | 12 יובשא

II 7 הייתאסר b היסתאב 12 r | 12 עים ba ביד 10 r | 10 ריגוג ba חמדת 7  
b ואשרנך 23 ar | 23 מן יומא b יומא 19 r | 19 יגע ba יקרב 13 ar |  
ar. ואישוינך.

*Zacharja.*

I 5 לעלמא קיימין בקושטא לא נבייא לעלם ba לא לעלמא 5 r |  
r. דשלין ba דשרן 15

II 1 מלכין ba מלכין 2 r | 2 מן אלין ba מלכוותא r | 2 מה אילין  
ba אכלו 10 ar | 10 אינש + שבקא 4 r | 4 חרשין ba אומנין 3 r | 3 ית ba  
> a. br לאתנבאה 15 r | 15 ואיתו + אתכנשו 10 r | 10 ייא אכלו

III 2 אימרו b ואמרו 4 ar | 4 ויגער b ויזף 2 ar | 2 יגער b ויזף 2  
וחנניה מישאל ba וחברך 8 a | 8 קלילין + רגלין 7 ar | 7 זכוואן b זכך 4  
ba > r. עינין 9 r | 9 ועזריה חברך

IV 2 ברוח מימר קדשי br במימרי 6 r | 6 דדהבא + לבוציניא 2  
ba והדעון 9 ar | 9 משיחא b משיחיה 7 r | 7 רומי + חשיב(א) 7 a | 7  
a. br כאלין 10 a | 10 לוחכון br לאתנבאה לכון 9 r | 9 ותידע

V 5 לביני מלכות 9 r | 9 והא ba ואמר הא 6 a | 6 דיין + מלאכא 5  
a. br > ar | 10 עמא + הדן 10 ar | 10 עממי ארעא

VI 5 ביומא ba הליכו ba והליכו 7 a | 7 בארבע br בארבע 5  
ba > r. ba אם 15 r | 15 משיש ba רב 13 a | 13 ווי br וין 13 r | 13 בעידנא

VII 3 צבאות + וי 4 r | 4 האיתמנע עצמי ba האמנע נפשי 3

ba עם 10 | a ניור br וניור 10 | ar אתון אכלי ולא(ו)טבא לכון + לכון 6  
 על דשויואו 14 | ar צלותהון + אקבל 13 | ar ית + מלקבלא 12 | r >  
 ba ושויואו r.

VIII חבית ממימרי 14 | r דיהוה ba די 9 | ar ברחובי b בשוקי 4  
 ar חב מימרי b.

a דלית להון אבא + כנוכראין 6 | ar ויתחבון b ויתובון 6 IX  
 ar ככית b בבית 13 | r יבעי a יבכי b ובועי 9 | r דמא ba דמה 7  
 r ביומא ba בעדנא 16 | r ויקטלינון a ויקטלונון b ויקטלונונן 15  
 r בבי כנישהא ba בכנשהא 17.

ba גברי 5 | r יעקב ba יהודה 3 | ba > r שקרא כנבואת 2 X  
 r לאבהתכון כמעברהון a במעברהון + b לאבהתהון 11 | r כניברין

r והא ba הא 6 | a ית עמי br עמא 4 | a אלהים ba אלהי 4 XI  
 דיגור a דגורת b דגור 10 | r קצו ba וקצו 7 | a ואחפלטו br אתפליתו  
 r > ba ית 12 | a וחשיכי br חשיכי 11 | ar לביני b בני 10 | r  
 ית + ואיתיתי 14 | ar רבא + 'אמרכלא 13 | r > a דייו b 'זרמי 13  
 ar בני ba בית 14 | a ואגליו br ואגליתו 14.

ba בית 12 | a ברמות גלעד + טברמון 11 | ar כיד b ביד 2 XII  
 נבייא + נתן 12 | r > ba 'גבריהון לחוד 12 | r שלמה מלכא דבית  
 זרעיתא 14 | r מרדכי בר יאיר בר שמעי ba שמעי 13 | r בר דוד  
 + דישראל r.

ידך 6 | a שקרין br כד(י)בין 4 | r מלילתא ba אתנביתא 3 XIII  
 a ויסופן br יסופן 8 | r > ba 'ית 7 | r ידנא ba

XIV Am Anfange von 4 bringt r einen längeren Zusatz eschato-  
 logischer Art | 9 r יהי נפיק מבוע דמיין ba יפקון מו מבוע 8  
 ba יסקון 16 | ar > b היל 14 | ar וקטלא b קטלא 11 | r לית ba  
 r | 18 Zu חסק vgl. die Bemerkung in der Londoner Polyglotte |  
 18 ba כרובת 20 | a כל br על 20 | r כל + 'ית 18 | r ולא ba 'לא 18  
 br > a. מקדשא 21 | r כרורת

### Maleachi.

תימרון ba יימרון 4 | a > br ד(מ)יתקרי שמיא עזרא ספרא 1 I  
 r | 4 דאתון מיקרין קדמי 6 | ar דאפתי b ואפתי 5 | ar יהוה + דאיתי 4  
 רחיקנא ba 'מרחק 7 | r והויתון אמרין ba ואם תימרון 7 | a יקרי br  
 ar. כדאתון b כדאתון 7 | r יתך

b וברעוהא 6 | a אוריחא br אוריתי 5 | r ואם ba אם 2 II  
 וישיצנה b לא יהי ליה 12 | r > ba דרחם 11 | ar ובתריצותא

a > r | 17 כראתון b כראתון ar | 17 דעביר ba אלהא דעביר  
אלהא r.

III 1 כיה<sup>1</sup> ba > r | 2 ממסי br מדכי a | 4 ויהגלי b ויהקבל  
a ברעוא a ויהקבל r | 6 ישראל ba יעקב r | 9 עמא + בית ישראל a |  
10 אמר נביא ba > r | 20 בזכו b דוכו ar | 22 לאלפא יתהון ba > r |  
24 כל ba ית r.

## La mort et la sépulture de Jacob.

Par C. Bruston.

Il est inutile de démontrer à nos lecteurs que l'histoire de Jacob et de Joseph, comme les autres récits du Pentateuque, provient de plusieurs sources différentes. Nous nous bornerons à observer que, tandis qu'on a constaté quatre documents principaux dans la première partie de la Genèse, dans l'Exode et dans les livres suivants (sans compter le Deutéronome primitif)<sup>1)</sup>, on ne peut en distinguer que trois dans l'histoire de Jacob et de ses fils : les deux élohistes et un jéhoviste, vraisemblablement le premier.

Chacune de ces trois sources racontait à sa manière la mort et la sépulture de Jacob, et le début de chacun de ces trois récits est facile à distinguer : on a remarqué depuis longtemps que l'histoire des derniers moments de Jacob commence trois fois (47, 28; 47, 29; 48, 1).

<sup>1)</sup> Wellhausen, Budde, Kuenen etc. dans les premiers chapitres de la Genèse; moi-même dans les chapitres suivants et dans les premiers livres historiques en général. V. *Les 4 sources des lois de l'Exode* (1883) et *Les deux Jéhovistes*, 1885.



## I.

*Recit du 1<sup>r</sup> élohiste.*

Le premier de ces récits, celui du 1<sup>r</sup> élohiste, est le plus facile à reconstituer. On reconnaît sans hésitation son style et ses idées dans 47, 28; 48, 3—6; 49, 28—33; et 50, 12 et 13 : Jacob adopte les deux fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, recommande à ses enfants de l'enterrer dans la caverne de Macpéla; et ses enfants se conforment à ce commandement.

Seulement, l'ordre dans lequel se trouvent actuellement ces quatre fragments n'est pas très satisfaisant. Jacob ne peut pas s'adresser à Joseph (48, 3) sans que celui-ci soit venu auprès de lui. La venue de Joseph a été racontée d'après les deux autres sources (47, 29; 48, 1 et 2); mais il n'y a rien dans ces textes qu'on puisse être tenté d'attribuer au 1<sup>r</sup> élohiste. Faut-il donc supposer que cet auteur racontait, comme les autres, la venue de Joseph et que le Rédacteur a supprimé cette portion de son récit, pour ne pas répéter trop souvent la même chose? Cette supposition n'aurait rien, en soi, d'in vraisemblable. Mais il me paraît plus simple d'admettre, au lieu d'une suppression, une interversion. Supposons que le texte primitif du 1<sup>r</sup> élohiste fût rangé dans l'ordre suivant : 47, 28; 49, 1<sup>a</sup>. 28<sup>d</sup>—32; 48, 3—6; 49, 33; 50, 12 et 13; alors le récit n'offre plus aucune solution de continuité : A l'approche de la mort, Jacob *appelle ses enfants*, les bénit, leur recommande de l'enterrer à Macpéla, dit à Joseph, en particulier, qu'il adopte ses deux fils. Puis il meurt, et ses fils emportent son corps à Macpéla.

Or, il n'est pas difficile de voir pourquoi le Rédacteur a fait cette interversion. Il a voulu naturellement rapprocher le récit sacerdotal (ou 1<sup>r</sup> élohiste) de l'adoption d'Ephraïm et de Manassé du récit parallèle du 2<sup>d</sup> élohiste (48, 7 ss.). Plus loin, il eût été tout à fait étonnant : les

filis de Joseph ne pouvaient pas être adoptés et bénis deux fois.

Pour avoir reconstitué le récit 1<sup>r</sup> élohiste sous sa forme primitive, il ne nous reste plus qu' à faire observer que 49, 33β (et il retira ses pieds dans le lit) ne peut naturellement provenir que du document qui a raconté que, pour recevoir Joseph, Jacob avait fait effort et s'était assis sur son lit (48, 3), c'est à dire du 2<sup>d</sup> élohiste, — dont nous allons maintenant essayer de reconstituer le récit.

## II.

### *Récit du 2<sup>d</sup> élohiste.*

La tâche est plus difficile. — Il est clair que les passages suivants lui appartiennent, sinon en entier, du moins en majeure partie : 48, 1 et 2. 8—22; 49, 33β; 50, 1—11. 14—26. Mais ces textes ne forment pas un récit suivi et cohérent, comme celui que nous venons de reconstituer.

D'abord, n'est-il pas étonnant que Jacob, quand Joseph vient le voir, demande qui sont les deux enfants qui l'accompagnent (48, 8 ss.), avant d'avoir rien dit à Joseph lui-même? Il est vrai qu'il lui a parlé, d'après le 1<sup>r</sup> éloh. (48, 3—6) et même d'après la troisième source (v. 7); mais cela ne prouve rien pour le 2<sup>d</sup> élohiste.

2°. Il est clair que le discours de Jacob à Joseph (48, 21 et 22) est mutilé, qu'il ne pouvait pas se terminer ainsi.

3°. D'après 50, 5 et 6, Jacob avait fait jurer à Joseph de l'enterrer dans *son* sépulcre, *qu'il s'était creusé* dans le pays de Canaan. Or, on ne trouve rien de pareil dans les textes antérieurs. Nous voyons bien que Joseph avait juré à son père (47, 31), mais c'était de l'enterrer dans le *tombeau de ses pères*. Le קבר creusé par Jacob (50, 5) peut-il provenir de la même source que la קברה des pères de Jacob? Je ne le pense pas.

Il est certain, cependant, que le serment dont parle Joseph (50, 5 et 6) est bien celui qu'il a prêté en 47, 31. De plus, la mention du *lit* (הַמִּטָּה) prouve que ce verset (47, 31) est du même auteur que 48, 2 et 49, 33 β, c'est à dire du 2<sup>d</sup> élohiste. Mais cette considération prouve, en même temps, que ce verset n'est pas à sa place, car pour pouvoir se prosterner sur le chevet du lit, il fallait que Jacob se fût auparavant assis sur son lit (48, 2). C'est dire que 47, 31 devait se trouver primitivement à la suite du discours de Jacob à Joseph (48, 21 et 22), qui s'arrête si brusquement sur la donation de Sikem à Joseph.

Il en résulte qu'après avoir donné Sikem à Joseph, Jacob lui faisait jurer de l'enterrer dans le sépulcre qu'il s'était creusé (cf. 50, 5), et que Joseph le lui jurait. De là à conclure que sépulcre creusé par Jacob était à Sikem, où il avait demeuré longtemps d'après cet auteur (Gen. 33, 19), où il avait acheté un champ et où les os de Joseph furent déposés plus tard, toujours d'après le même auteur (Jos. 24, 32), il n'y a vraiment pas bien loin.

Ce qui confirme encore ce résultat, c'est que les mots de Jacob cités par Joseph : "Voici, je vais mourir" (50, 5) sont manifestement empruntés à 48, 21. Ceux qui suivent devaient donc aussi se trouver à la suite du même texte; et de même aussi la mention du serment fait par Joseph à son père.

Remarquons enfin que Joseph, au moment de sa mort, fait aussi jurer à ses frères d'emporter ses os, dans des termes semblables ou analogues à ceux de 48, 21 (cf. 50, 24 et 25).

De tout cela nous concluons que l'ordre primitif du récit 2<sup>d</sup> élohiste était celui-ci : 48, 1 et 2. 21 et 22 (... cf. 50, 5); 47, 31; 48, 8—20; 49, 33 β ...; 50, 1—11 .... 14—26 : Apprenant que son père est malade, Joseph va le voir avec ses deux fils. Jacob s'assied sur son lit pour le recevoir. Il lui promet que Dieu ramènera son peuple

en Canaan ; il lui donne Sikem et lui fait jurer de l'enterrer [dans le sépulcre qu'il s'y est creusé]. Puis il bénit les fils de Joseph et place Ephraïm avant Manassé. Après sa mort, Joseph va avec un grand cortège d'Égyptiens l'enterrer en Canaan. Ils arrivent à l'aire d'Atad, *au delà du Jourdain*.

Le rédacteur a supprimé le reste du récit de la sépulture. Il est clair qu'il ne pouvait pas faire enterrer Jacob à Sikem, puis à Macpéla, ou l'inverse. C'est déjà beaucoup que pour le faire transporter à Macpéla, il ait conduit les Égyptiens au delà du Jourdain ! Ce détail, si étonnant dans le texte combiné, l'est beaucoup moins dans le texte du 2<sup>d</sup> élohiste, puisqu'il s'agissait d'aller à Sikem.

Le dernier fragment (50, 14—26) ne rentre pas dans notre sujet ; il est inutile de la résumer.

### III.

#### *Récit du jéhoviste.*

Après la reconstitution des deux premiers documents il ne reste pour le 3<sup>e</sup> que les textes suivants : 47, 29 et 30 ; 48, 7 et 49, 1 b—28 γ, dont il serait difficile de méconnaître l'origine jéhoviste : A l'approche de sa mort, Jacob fait promettre à Joseph de ne pas l'enterrer en Égypte, mais de l'emporter et de l'enterrer dans le tombeau de ses pères ; et Joseph le promet. Puis il révèle à ses fils ce qui leur arrivera dans l'avenir. Le reste manque, à moins que peut-être le rédacteur n'en ait inséré quelque fragment dans le récit 2<sup>d</sup> élohiste (50, 1—11). Mais cela me paraît peu probable.

Nous venons de résumer le premier et le dernier de ces trois fragments ; nous n'avons pu résumer le second (48, 7), qui ressemble à une épave et n'offre aucun rapport ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit ni même (du moins à première vue) avec le fragment jéhoviste précédent. Pourtant il est bien jéhoviste, puisqu'il fait allusion à 35, 20.

Il est vrai qu'on pourrait être tenté de la considérer comme une addition du Rédacteur (Hupfeld, Schrader, Budde)<sup>1)</sup>; et l'on allègue en faveur de cette opinion que le mot *Paddan* ne peut avoir été emprunté qu'au document sacerdotal, qui nomme *Paddan-Aram* le même pays que le jéhoviste nomme *Aram-Naharaïm*. Mais comment le Rédacteur aurait-il eu l'idée de faire en cet endroit une telle addition? Il faut donc supposer qu'il l'avait faite primitivement ailleurs et que c'est par suite d'une erreur de copiste ou d'une transposition de texte postérieure qu'elle se trouve en cet endroit. Elle se comprendrait assez bien à la suite de 49, 31. Mais comment elle aurait pu être transportée de là à deux ou trois pages en arrière, c'est ce qu'il est difficile de comprendre, et l'explication qu'en donne M. Budde est bien compliquée<sup>2)</sup>. — Ensuite, il est peu admissible que le rédacteur ait fait une si longue addition entre le v. 31 du chap. 49 et le v. 32, qui se rattache intimement aux versets précédents : c'eût été une parenthèse intolérable. Et d'autre part, à la suite du v. 32 une telle addition n'eût été nullement justifiée.

L'idée que 48, 7 soit une addition doit donc être abandonnée. C'est un fragment jéhoviste, puisqu'il fait allusion à 35, 20. Seulement, il est évident qu'il n'est pas à sa place primitive. Mais puisque c'est Jacob qui parle, sa place primitive ne sera pas bien difficile à trouver.

Quant à *Paddan*, c'est, à mon avis, une faute de copiste au lieu de *Harran* (cf. 29, 4 etc.).

Considérons maintenant le seul endroit où ce verset ait pu se trouver dans l'hypothèse de son origine jéhoviste (47, 29 et 30). Quel est ce tombeau de ses pères dans lequel Jacob veut être enterré? Où a-t-il été question précé-

---

<sup>1)</sup> Impossible de songer au premier élohiste comme Nöldeke, Dillmann et Reuss.

<sup>2)</sup> *Zeitschrift für A. T. Wissenschaft*, 1883, p. 56—86.

demment d'un pareil tombeau? Au chap. 23? Mais ce texte est de l'auteur sacerdotal. Le seul endroit où le jéhoviste parle d'une קְבֻרָה, comme ici, c'est précisément ce texte 35, 20, auquel 48, 7 fait allusion.

Remarquons aussi que 47, 30 offre une difficulté grammaticale qui semble avoir échappé aux commentateurs : "Quand je serai couché avec mes pères, dit Jacob, c'est à dire quand je serai mort (cf. Deut. 31, 16; 1 Rois 2, 10 etc.), tu m'emporteras d'Egypte et m'enseveliras dans *leur* tombeau." Le tombeau de qui? D'Abraham et d'Isaac sans doute, les seuls pères de Jacob enterrés en Canaan. Mais le texte ne comporte nullement une telle interprétation : le sens du mot *mes pères*, dans la locution *je serai couché avec mes pères*, ne peut aucune façon être restreint à Abraham et Isaac; ce mot désigne *les ancêtres de Jacob en général*, tous ses ancêtres dont la plupart étaient morts en Mésopotamie. Le suffixe de קְבֻרָתָם est donc bien étonnant et sujet à caution.

Si maintenant nous joignons à cela que la seule קְבֻרָה dont il ait été question précédemment dans le document jéhoviste est celle de Rachel et que 48, 7, s'il est d'origine jéhoviste (ce qui est, pour dire le moins, très vraisemblable), n'a pu se trouver qu'entre 47, 29 et 30, la conclusion sera, me semble-t-il, facile à tirer. Il est clair que Jacob n'aura pu rappelé le tombeau de Rachel (48, 7) pour demander à être enterré ailleurs qu'auprès de cette femme adorée; le texte jéhoviste primitif portait donc tout simplement בְּקְבֻרָתָהּ "et tu m'enseveliras dans son tombeau."

Le texte jéhoviste était donc primitivement dans l'ordre suivant : 47, 29; 48, 7; 47, 30; 49, 1—28γ . . . . .

#### IV.

##### *Combinaison des trois récits.*

Ainsi donc, d'après le 1<sup>r</sup> élohiste, Jacob fut enterré

dans la caverne de Macpéla, d'après le second, à Sikem, et d'après le (premier) jéhoviste, dans le tombeau de Rachel.

Il n'était pas facile de concilier trois traditions si différentes. Le Rédacteur a sacrifié les deux dernières à la première. Pour cela, il a rejeté l'allusion à l'enterrement de Rachel à la suite du discours 1<sup>r</sup> élohiste de Jacob à Joseph (48, 3—6), changé *son tombeau* en *leur tombeau* et supprimé, naturellement, la fin du récit jéhoviste. Quant au récit second élohiste, il a retranché l'ordre de Jacob d'être enterré à Sikem, qui se trouvait primitivement à la suite de 48, 22; il a cependant conservé la plus grande partie du récit de la sépulture de Jacob d'après ce document (50, 1—11) et n'en a retranché que la fin, qui était décidément tout-à-fait incompatible avec l'enterrement de Jacob à Macpéla. La préférence du compilateur pour le document sacerdotal est visible ici, peut-être encore plus clairement qu'ailleurs.

On se demande pourquoi le Rédacteur n'a pas tout simplement supprimé l'allusion à la mort et à la sépulture de Rachel. Mais nous ne devons pas regretter le scrupule qui l'a porté à la conserver, car sa présence nous a rendu beaucoup plus facile la restitution du texte jéhoviste primitif.

On se demandera peut-être aussi pourquoi, voulant la conserver, il ne l'a pas placée au milieu d'un contexte mieux approprié. C'est qu'un tel contexte était difficile à trouver. Nous avons montré plus haut que le seul où elle puisse paraître en peu moins déplacée (49, 31) ne la comporte pas non plus, qu'elle n'aurait été bien placée ni à la suite du v. 31, ni à la suite du v. 32. Ajoutons que, quand on y réfléchit, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'après tout elle n'eût pas été mieux à sa place en cet endroit que là où elle est. Il eût été singulier de faire de ces paroles les dernières qu'eût prononcées Jacob mourant. D'autant plus que c'eût été lui faire dire,

— contre l'intention même et le sens primitif de ces paroles, — qu'il préférerait, en somme, être enterré auprès de Léa qu'auprès de sa bien-aimée Rachel <sup>1)</sup>).

Puisqu'il voulait conserver ce texte, le Rédacteur ne pouvait donc guère, en définitive, le mettre que là où il l'a mis. Il y est fort mal placé, cela est indubitable; mais il le serait encore plus mal ailleurs.

## Zu Maleachi und Haggai.

Von W. Böhme.

Mal. 3, 23 f., die Schlußverse jener Schrift eines unbekannten Propheten, den man sich nach dem irrigen Vorgang des Verfassers von 1, 1 (vgl. die LXX und Vulgata) Maleachi zu nennen gewöhnt hat, werden wohl allgemein als ein ächter Bestandtheil des Büchleins angesehen, indessen mit Unrecht. — Ich gehe von sprachlichen Beobachtungen aus. Statt des bei Maleachi ausschließlich verwendeten אֲנִי 1, 6 (zweimal). 14. 2, 9. 3, 6. 17. 21 וְאֲנִי 1, 4 steht hier allein אֲנִי. Das befremdet um so mehr, als der Prophet für „siehe ich“ weder אֲנִי הִנֵּה noch הִנֵּה אֲנִי, sondern הִנֵּנִי in 2, 3 (נִעַר) setzt und für ה' א' שְׁלִיחַ 3, 23 in

---

<sup>1)</sup> Je n'examine pas si le texte sacerdotal primitif portait, en 49, 31 : „C'est là que j'ai enterré Léa [et Rachel],“ comme le pense M. Budde. Cela n'est pas impossible; mais on ne peut dire que ce soit très vraisemblable : les Israélites savaient bien où était le tombeau de Rachel. Cf. 1 Sam. 10, 2; Jér. 31, 15. Il est vrai que ceux du sud pouvaient avoir une tradition différente sur ce point, comme sur tant d'autres. Il faudrait alors que le document sacerdotal eût été composé longtemps avant l'époque de Jérémie; ce qui, pour plusieurs raisons, me paraît d'ailleurs vraisemblable. V. Dillmann, Riehm, Marti etc. et mon étude sur *le document élohiste et son antiquité* (*Revue théologique*, 1882).



der analogen Stelle 3, 1 sich der Wendung הִנְנִי שְׁלַח be-  
 dient. Der Tag Jahves wird durch הַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה in  
 Jahves Rede 3, 17. 21, durch הַיּוֹם הַזֶּה 3, 19 (vorher הַיּוֹם  
 mit dem Prädikat בָּא), durch יוֹם בּוֹאוֹ (des Kommens Jahves)  
 3, 2, nirgends aber durch יוֹם יְהוָה (יָמֹו) oder, wie 3, 23,  
 durch die längere Formel יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא bezeichnet.  
 Einiges Bedenken mag auch der Umstand erregen, daß  
 der Schriftsteller, obwohl er Israel 1, 5 und 2, 16<sup>1)</sup> nennt,  
 als Ausdruck für das ganze Volk bisher nur כָּל-הָעָם  
 2, 9 und כָּלֹו 3, 9, aber nicht כָּל-יִשְׂרָאֵל (3, 22) gewählt  
 hat. Ferner schreibt Maleachi, soviel er sich auch mit  
 den Vorschriften des Gesetzes beschäftigt, nirgends den  
 Namen des Mose, den wir 3, 22 in תּוֹרַת מֹשֶׁה antreffen,  
 und dessen Erwähnung, wie besonders das N. T. zeigt,  
 für einen Kenner der Thora sehr nahe lag; er redet viel-  
 mehr nur von הַתּוֹרָה als der Lehre oder dem Gesetz in  
 2, 8. 9 (über 2, 7, wo תּוֹרָה ohne den Artikel steht, vgl.  
 weiter unten) und bringt diese Thora in Verbindung mit  
 Levi oder den Priestern; den stat. constr. finden wir ein-  
 mal in תּוֹרַת אֲמָתָה 2, 6. Endlich darf man den scheinbar  
 geringfügigen Umstand nicht übersehen, daß der Autor  
 unserer Verse bei der so bedeutsamen, in keinem anderen  
 Propheten vorkommenden Ankündigung der Sendung des  
 Elia die von Maleachi bis zum Ueberdrufs wiederholte  
 Formel „(so) spricht Jahve (Zebaoth)“ nicht angewendet  
 hat; man sehe dagegen אָמַר יְהוָה 1, 2. 13 b. 3, 13, אָמַר יְהוָה  
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 2, 16. אָמַר יְהוָה זַבְאוֹת 1, 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14.  
 2, 2. 4. 8. 16. 3, 1 (wichtig). 5. 7. 10. 11. 12. 13. 17. 19.  
 21. כֹּה אָמַר יְהוָה זָב<sup>2)</sup>. Wenn demnach die Verse Mal.

<sup>1)</sup> 2, 11 ist בְּיִשְׂרָאֵל ׀, vielleicht als falsche Lesart, vor בְּיִרוּשָׁלַם  
 zu streichen, vgl. „Juda und Jerusalem“ 3, 4.

<sup>2)</sup> Die in 1, 2 vereinzelt stehende Phrase נֹאמַר-יְהוָה scheint mir  
 eine Glosse, vermutlich eingefügt, um anzudeuten, daß in נֹאמַר sowie  
 vor- und nachher nicht der Prophet, sondern Jahve spricht; ein Zu-

3, 23 f. in mancher Beziehung Abweichungen von der Ausdrucksweise des Propheten enthalten, so stimmen sie andererseits in mehreren Punkten mit anderen Schriften überein. Die oben dem Maleachi abgesprochene Verbindung שלח 3, 23 treffen wir in der wahrscheinlich als das Original von 3, 1 anzusehenden Stelle Exod. 23, 20. Die Wendung משה עבדי mit ähnlichen gehört dem deuteronomischen Stil und den späteren Nachahmern desselben an, desgleichen die הוֹרֵחַ מִשָּׁה (nachexilisch), die Formel אֲשֶׁר צִוָּה in dem gleichen Zusammenhange (Sach. 1, 6 nach חֲקִי), die Erwähnung des Horeb; der Imperativ וְכָרִי entspricht dem וְכָר und וְכָר in den Aufforderungen zur Beobachtung des Gesetzes (וְכָר fehlt im Mal.). Während der Prophet von den חֲקִים allerdings in 3, 7 redet, schreibt er מִשְׁפָּט nur im Singular 2, 17 und 3, 5 in der Bedeutung „Gericht, Recht“; die vorzugsweise dem Deuteronomium und seinen Fortsetzungen eigene Zusammenstellung חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים ist dem Mal. fremd. Der Halbvers 3, 23 b wurde wörtlich aus Joel 3, 4 b herübergenommen, an welcher Stelle er wohl zum Theil aus Joel 2, 11 erwachsen ist. Nach der in der Nähe unserer Schrift stehenden Ankündigung Sach. 14, 11 לֹא יִהְיֶה עוֹד וְיָרָם לֹא יִהְיֶה wird nach der Voll-

---

satz war hier aber unnöthig, findet sich auch sonst nicht in den Antworten auf die Bemerkung וְאַמְרָתֶם בְּמָה oder וְעַל-מָה vgl. 1, 6. 7. 2, 14. 17 a. 3, 7. 8 mit den Fortsetzungen; 1, 3 ist mit הָלֹא höchstens mit וְאַשִּׁים zu beginnen. Zu letzterem Verse gestatte ich mir außerdem zu bemerken, daß weder לְחַנּוּת beizubehalten, noch לְחַנּוּת (von נָחָה, vgl. תִּאָּהָה u. ä.) zu lesen, sondern לָנוּת zu ändern ist, nach der einzigen נוּת enthaltenden Stelle Zeph. 2, 6 וְהִיחָה חֶבְל הַיָּם נוּת וְהִיחָה חֶבְל הַיָּם נוּת (gewöhnlich von כָּרָה abgeleitet) nur eine fehlerhafte Variante von נוּת darstellt, die vielleicht unter dem Einfluß von נִדְרוּת oder כְּרִיתִים v. 5 entstand. In Mal. 1, 3 erklärt sich die Ueberlieferung לְחַנּוּת durch das Abirren eines Abschreibers auf das vorhergehende לְנַתְלָהּ.

endung des Gerichtes **פְּיוֹם הָרָם** die Strafe des **הָרָם** nicht mehr vorkommen. Vielleicht hat die Erinnerung hieran auf den Ausdruck in Mal. 3, 24b eingewirkt; weder **ח'** noch **הַהָרִים** begegnet uns sonst in unserem Buche. Die Aehnlichkeit in **פְּנֵי-יְבוּא וְהִפְתִּי** mit Gen. 32, 12 **פְּנֵי-יְבוּא וְהִפְתִּי** mag eine Reminiscenz oder ein Spiel des Zufalls sein.

Der Glaube an die Autorschaft des Maleachi bei den in Rede stehenden Versen ist, hoffe ich, durch die vorhergehenden, wesentlich sprachlichen Beobachtungen mindestens stark erschüttert; die Betrachtung des Inhalts ist nun vollends geeignet die bisherige Ansicht zu widerlegen. Wohl ließe sich denken, daß der Prophet, dessen „Strafrede sich so sehr mit äußerlichen Dingen der Gesetzesbeobachtung beschäftigt“, durch die zusammenfassende Schlussmahnung zu erkennen geben wollte, daß „ihm das Einzelne, was er hinsichtlich des gottesdienstlichen Verhaltens seines Volkes wie hinsichtlich seines sittlichen Thuns rügt, eben nur beispielsweise dienen sollte, um zu einem der gegenwärtigen Zeit überhaupt entsprechenden Verhalten zu ermahnen“ (so Nägelsbach-Volck in Herzogs R. E.). Allein die Unrichtigkeit dieser Auffassung, soweit sie die Identität des Verfassers von 3, 23 mit dem das B. Mal. voraussetzt, ergibt sich durch die Vergleichung des von 3, 23 nicht zu trennenden V. 24 mit 3, 1. Die Annahme, daß M. selbst seinem Buche einen Zusatz angefügt hätte, um die Absendung eines neuen Boten von Jahve außer dem Maleach J. 3, 1 zu verheißsen, ist unzulässig; man begreift nicht, weshalb der dort bezeichnete göttliche Gesandte nicht die Function sollte ausüben können, welche in 3, 24 dem Elia zugedacht ist, vgl. Richt. 1, 2—5 die Strafrede des Engels und ihre Wirkung. Nicht minder verwerflich wäre die Hypothese, wonach der Verf. von 3, 1 selbst den dort genannten Maleach als den Propheten Elia nachträglich gedeutet hätte. Vielmehr wird gemäß der gewöhnlichen Bedeutung von **מִלְאָךְ יְה'** und in

Rücksicht auf Exod. 23, 20 der in 3, 1 mit מְלָאכִי Bezeichnete als der Engel Jahves aufzufassen sein, der mit Jahve keineswegs identisch zu denken ist; wie er hier, so sollen in Jes. Cap. 40 die Völker der nahenden Gottheit die Wege bereiten. Dafs der Schriftsteller in 3, 1 nicht seinen eigenen Namen gesetzt hat, erhellt schon daraus, dafs eine solche Redeweise aller Analogie entbehrt. Man würde etwa erwarten: „Da geschah des Herrn Wort zu Maleachi: Siehe ich sende dich“ oder der Eigennamen würde in directer Rede wenigstens einen ehrenden Zusatz erhalten wie עֲבָדִי u. dergl. Allerdings hat derjenige, welcher 1, 1 schrieb, oder schon vor ihm ein Besitzer des Büchleins, um den Namen des Autors einer Schrift verlegen, die anonym in seine Hände gerathen war, vermuthlich eine scharfsinnige Entdeckung darin zu machen geglaubt, dafs מְלָאכִי sich (nach seiner Meinung) als das N. pr. eines Propheten ansehen liefs (vgl. den Namen des Ezechiel in Ez. 24, 24); indessen kann die Kritik diesem Gedanken nicht zustimmen, und nicht einmal das wird man zugeben dürfen, dafs in 3, 1 eine Anspielung auf den Namen Maleachi enthalten sei. Einen Propheten dieses Namens, mag man מְלָאכִי nun als „mein Bote“ oder „Bote Jahves“ deuten (in letzterem Falle als Verkürzung von מְלָאכִיָּה), hat es nie gegeben, und die von Nägelsbach-Völck a. a. O. für die Existenz eines solchen Eigennamens vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig, ebensowenig die Steiners in der 4. Aufl. des Hitzig'schen Commentars. Ausgeschlossen ist selbstverständlich auch die Interpretation von מְלָאֵךְ 3, 1 als „Priester“, wie הַמְּלָאֵךְ Koh. 5, 5 heißen soll und wie der Priester in der That in dem unächten Vers Mal. 2, 7 in den Worten כִּי מְלָאֵךְ יְהוָה צִבְאוֹת genannt ist<sup>1)</sup>). Verkehrt wäre es endlich unter dem

<sup>1)</sup> Obiger Vers ist eine, die Aufgabe eines rechten Priesters schildernde Interpolation, durch welche jetzt der starke Contrast des Ver-

'מִלְאָה יְהוָה' einen Propheten zu verstehen. Da man sich indessen für die Möglichkeit dieser Auslegung auf Hagg. 1, 13 berufen kann, so haben wir diese Stelle genauer anzusehen.

Im B. Haggai lesen wir hinter dem Namen des Propheten stets הַנְּבִיא, so 1, 1. 3. (12). 2, 1. 10. Das Fehlen der Apposition in 2, 13 f. hat seinen Grund darin, daß in beiden Versen der Eigennamen in der Mitte einer Erzählung auftritt, an deren Anfang V. 10 schon der volle Ausdruck gebraucht ist. Die gleiche Auslassung von נְבִיא in 2, 20 könnte man geneigt sein dadurch zu erklären, daß der Prophet nunmehr sich hinreichend bezeichnet zu haben glaubte; allein 2, 20—23 rühren nicht von Haggai her. (Das beweist vor allem die Construction 'הָיָה דְּבַר יְהוָה mit אֶל V. 20 statt mit בְּיַד 1, 1. 3. 2, 1. 10, die nach עִיר אַחֶת עִיר אַחֶת V. 6 unnöthige Wiederholung der Weissagung von 6b und 7a in 21, zumal da der in 21 angeredete Serubabel die frühere nach 2, 2 und 2, 4 schon vernommen hat; שְׁנֵי V. 20 weist hier, wie öfter, auf die Thätigkeit eines Ergänzers hin. In 22 hat man wohl das zweite מַמְלָכָה zu entfernen, in 7 aber das eine עַמִּים in עַמִּים zu verwandeln, während 14 כִּן הָעַם-הַזֶּה vor כִּן הָעַם-הַזֶּה überflüssig steht). In Hagg. 1, 13 tritt nun, ohne daß ein Grund für diesen Wechsel ersichtlich wäre, statt הַנְּבִיא die

---

haltens der Priester zu dem des Levi (V. 8 gegen 4—6) abgeschwächt und die ursprünglich sich nahe stehenden Wendungen רַבִּים הָיָה מִצֵּד V. 6 und הַכְּשִׁלָּתָם רַבִּים בְּהוֹרָה V. 8 auseinandergerissen werden. Eingefügt wurde 7 unter Benutzung von 6, vgl. שִׁפְתָּיו כִּהֵן mit בְּשִׁפְתָּיו, auch הוֹרָה (ohne Art., s. oben), פִּיהוּ, um welches letzteren willen der Singular כִּהֵן (Mal. schreibt הַכֹּהֲנִים 1, 6. 2, 1) gewählt sein mag; שָׁמַר steht wieder V. 9, דָּעַת fehlt sonst im Buche. Sind übrigens 2, 8 die Worte בְּרִית הַלְוִי in denen der Artikel auffällt (vgl. לֵוִי 2, 5. לֵוִי 3, 3), unversehrt oder ist eine (vielleicht stärkere?) Aenderung nach 2, 4 vorzunehmen?

Phrase 'מִלֶּאךָ יְהוָה ein, und für בֵּינִי (siehe vorher) finden wir במלאכות, welches übrigens in unmittelbarer Nähe des Substantivs, von dem es gebildet ist, einen üblen Eindruck macht. Demnach kann über die Unächtheit von Hagg. 1, 13, dessen zweite Hälfte aus 2, 4 stammt, und für dessen ersten Theil Haggai gewiß יְהוָה דִּבֶּר יְהוָה בֵּינִי חֲנִי הִנְבִּיא אֶל- gesagt hätte, kein Zweifel aufkommen, obwohl der Zweck der Einfügung, die wohl ursprünglich eine Randglosse bildete, nicht klar ist. (Auch sonst lassen sich Einschiebungen im Text des Haggai beobachten.)

Verdankt nun auch Hagg. 1, 13 einem Späteren seine Entstehung, so dient doch eben dieser Vers zum Beweis, daß in jüngerer Zeit auch ein Prophet מִלֶּאךָ יְהוָה genannt worden ist. Darf man aber vermuthen, daß schon der Verf. von Mal. 3, 23 die Phrase in diesem Sinne kannte und für seine Ansicht von der Wiederkunft des Propheten Elia in dem מִלֶּאכִי des Originals 3, 1 eine Stütze, wenn nicht gar den Ausgangspunkt fand? Meines Erachtens läßt sich eine solche Vermuthung entbehren. Wahrscheinlich hat der Urheber der Schlufsverse, und möglicherweise mit ihm eine Anzahl seiner Zeitgenossen, zu der Freundlichkeit Jahves das Vertrauen gehegt, derselbe werde die von Maleachi und Anderen geweissagte Katastrophe seines großen und schrecklichen Tages nicht hereinbrechen lassen, ohne sein Volk durch einen Propheten gewarnt zu haben; zugleich hoffte er, daß es dem letzteren durch seine Bemühungen gelingen werde, wenn nicht das ganze Unglück abzuwenden, so doch einen Theil des heiligen Landes vor dem ihm drohenden Fluche zu bewahren. Weshalb er gerade dem Elia die Stelle des Warners zuwies, darüber sehe man die Bemerkungen bei Hitzig-Steiner. Das Alter der Verse 23 f. ist nicht zu erkennen. Sir. 48, 10 ὁ καταγραφείς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιροῦς, κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ καὶ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν (schwerlich fehlt καὶ υἱοῦ πρὸς πατέρα) καὶ καταστῆσαι φυλὰς

Ἰσραήλ setzt unsere Stelle schon voraus. Die Bedeutung, welche die wenigen Worte über das Kommen des Elias Mal. 3, 23 f. dereinst in der jüdischen und christlichen Theologie erhalten würden, hat ihr Verfasser nicht ahnen können. Wie der letzte Vers des Jesaiabuches zur Ausbildung der Vorstellung von der Gehenna beitrug, wie man im letzten Capitel des Daniel über die Auferstehung der Guten und Bösen Aufschluß suchte, so hat die merkwürdige Weissagung am Schluß des Maleachi und damit der ganzen Sammlung der prophetischen Bücher keinen geringen Einfluß auf die Ansicht späterer Leser über die Vorzeichen der messianischen Zeit ausgeübt. Jesus selbst hat nach Marcus 8, 11 den Schriftgelehrten das Recht nicht bestritten, unsere Verse auf den Vorläufer des Messias zu beziehen (obwohl vom Messias im Maleachi keine Rede ist), seinerseits allerdings den hier genannten Elia in einen diesem nicht unähnlichen Charakter (wie es scheint), Johannes den Täufer, umgedeutet. Und wenn man wenigstens die Frage aufwerfen kann, ob in jener, den Messias sehnüchtig erwartenden Zeit Johannes, den sein Volk als einen Propheten ansah (Mr. 11, 32), sich nicht zum Theil durch Mal. 3, 23 f. zu der Art seines Auftretens hat bestimmen lassen, so läßt sich hinsichtlich Jesu der Gedanke kaum abweisen, daß dieser nach der Gefangennahme und gar dem erschütternden Untergang des von ihm so hoch geehrten Elia-Johannes (vgl. Mar. 1, 14. 8, 13. 11, 30) sich den Eintritt des messianischen Reiches als unmittelbar bevorstehend denken und zu eigener rastloser Wirksamkeit aufgefordert fühlen mußte, welche in ihm und den Seinigen früher oder später (Mr. 8, 29) das Bewußtsein seiner Messianität weckte und erhielt.

---

## Zu Neh. 5, 2.

---

Im zweiten Heft des Jahrgangs 1886 dieser Zeitschrift veröffentlicht M. A. Altschüller zu obiger Stelle die Conjectur עֲרִיבִים statt רִבִּים. Ich gestatte mir zu bemerken, daß diese schon von Houbigant empfohlene Aenderung im Programm des Stettiner Marienstiftsgymnasiums 1871 „über den Text des Nehemia (erste Hälfte)“ S. 19 f. ausführlich von mir begründet worden ist.

Stolp.

W. Böhme.

---

## Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze.

Von C. Albrecht.

---

### I.

Nach den verschiedenen Wortklassen, die ein Prädicat bilden können, unterscheiden alle Sprachen Verbal- und Nominalsatz, ersterer ein solcher, in dem das Subject ein (virtuelles) Nomen und das Prädicat ein Verbum finitum ist, letzterer ein solcher, in welchem Subject wie Prädicat (virtuelle) Nomina sind. Werden solche virtuelle Nomina im Subjects- oder Prädicatsstande durch einen selbständigen Satz vertreten, so haben wir einen zusammengesetzten Satz. Demgemäß beruht der Unterschied der Satzarten auf dem Unterschiede der Wortarten des Prädicats. Wie die Nomina nur Ruhe, Beharren, Starrheit und dergl. bezeichnen können und die Verba Bewegung, Handlung, Entwicklung, so schildert, giebt dem Subjecte eine bleibende Eigenschaft oder Lage der Nominalsatz, so führt der Verbalsatz eine Bewegung oder die Entwicklung einer Handlung resp. eines Zustandes (bei den Verbis neutris)



vor<sup>1)</sup>. Ueber die Wortstellung im einfachen Nominalsatze, die in keiner Grammatik der hebräischen Sprache genau angegeben, sondern im Gegentheil sogar oft falsch dargestellt ist, habe ich unter Vergleichung des Arabischen und Aramäischen Tabellen aufgestellt, die die ganze Bibel A. T. umfassen<sup>2)</sup>. Ihr Ergebniss ist das Folgende :

Im Nominalsatze liegt der Hauptnachdruck auf dem Subjecte, hängt an ihm das Hauptinteresse, als an dem Gegenstande, der in einer Lage, einem Zustande befindlich, mit einer Eigenschaft versehen gedacht wird. Die regelmässige Wortstellung im Nominalsatz aller semitischen Sprachen ist daher Subject-Prädicat, natürlich abgesehen von der auch hier wie in den meisten Sprachen freieren Wortstellung der Poesie. Leicht ist diese Regel zu durchschauen im Arabischen und daher im allgemeinen auch stets richtig erkannt, schwerer im Hebräischen und Aramäischen. Wir betrachten die Wortstellung des Hebräischen im einzeln nach der verschiedenen Wortart des Prädicats :

#### A) Das Prädicat ist ein Substantivum :

<sup>1)</sup> Bei dieser Begriffsbestimmung des semitischen Nominalsatzes ist abgesehen von den genauen, aber unwissenschaftlichen Aufstellungen der arabischen Grammatiker, die sich nur zum Theil mit dem oben Gesagten decken, cf. Ajrumiyyah ed. Trumpp, München 1876, VI, § 46 ff. Mufaṣṣal ed. Broch, Christiania 1859 und dazu : Beiträge zur Erklärung des Mufaṣṣal von Trumpp, München 1878. 1884, § 24 ff. Ueber den arabischen Satzbau nach den arab. Gramm. von Trumpp, München 1879, II. Ihnen folgen noch : Caspari-Müller und Gesenius-Kautzsch, während andere sogar noch Nominal- und Verbalsatz ungesondert betrachten, so : Uhlemann, Ewald, Winer, Nägelsbach, Müller, hebr. Schulgrammatik § 497—504, engl. Uebersetzung § 125 ff., Hollenberg § 43<sup>b</sup>. Die richtige Begriffsbestimmung giebt Nöldeke in seiner syrischen Grammatik § 309 ff., wie auch Stade, Hebr. Gr. § 381 cf. § 180a auf sie die Erklärung der Bildung des hebr. Verbs gründet. Auch sonst giebt sie wahrscheinlich jedermann, der über hebr. Grammatik u. Syntax liest, wie ich sie z. B. von Philippi-Rostock gehört habe.

<sup>2)</sup> Sie werden, soweit es nöthig ist, in dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift zum Abdruck gelangen.

*Hauptregel* : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Gen. XIII 10.

*Ausnahmen* :

1. Das Substantiv als Prädicat muß voranstehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt, um es für Ohr und Auge hervorzuheben : z. B. Richt. XVIII 29.

2. Das Substantiv als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist. Letztere Regel, von der wir im Arabischen noch keine Spur finden, durchzieht sonst sämtliche semitischen Sprachen, und ganz natürlich, denn die hier als allgemein bekannt vorausgesetzte Person erregt nicht das Interesse, wie das, was von ihr ausgesagt wird : z. B. 1 Sam. XV 29;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. Exod. VI 14. 15;

c) in der Frage : z. B. 1 Sam. XVI 4.

Freier ist die Stellung in der Poesie, wo besonders häufig einer chiastischen Stellung zu Liebe einmal das Prädicat voransteht, im zweiten Gliede aber nachfolgt oder umgekehrt : z. B. Ps. XLVI 8. 12.

B) Das Prädicat ist ein Adjectivum :

*Hauptregel* : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Genes. II 12<sup>1)</sup>.

*Ausnahmen* :

1. Das Adjectiv als Prädicat muß voranstehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt. Dies findet besonders häufig statt, wenn das Prädicat ein Comparativ ist : z. B. Genes. III 6. IV 13.

2. Das Adjectiv als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist, vgl. A 2a. z. B. Exod. II 2;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. 2 König. XX 19;

---

<sup>1)</sup> Die Richtigkeit dieser in keiner Grammatik erkannten Regel wird durch die Tabellen nachgewiesen werden.

c) in der Frage : z. B. Num. XIV 3.

Für die Stellung in der Poesie gilt das unter A) Gesagte, z. B. Ps. XXXIII 4. Zu bemerken ist nur, daß in den poetischen Stücken des A. T. das Adjectiv außerordentlich häufig als Comparativ im Prädicatsstande vorkommt und diesem Umstande seine häufigere Voranstellung verdankt; so sind z. B. von den circa 20 Fällen des Koheleth nur II 17. XI 7 nicht Comparative.

C) Das Prädicat ist ein Participium : Auch hier gelten dieselben Regeln wie unter A, z. B. Genes. I 2. 2 Sam. XVII 10. Genes. III 14. Deuter. XXVIII 4. 2 Sam. X 3. Psalm CXI 7.

Im Aramäischen ist bei der häufigen Verwendung des Participii statt des Verbi finiti die Stellung so gut wie ganz regellos geworden : cf. Nöldeke § 309. 324.

D) Das Prädicat ist ein Adverb oder ein adverbialer Ausdruck :

*Hauptregel* : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Num. XIV 43.

*Ausnahmen* :

1. Das Adverb als Prädicat muß voranstehen :

a) wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt : z. B. Genes. XLV 6. 11. 1 Sam. XX 18;

b) als Frageadverb z. B. Genes. IV 9. XVIII 9.

2. Das Adverb als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist : z. B. Genes. XLIV 10;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. Num. XIII 22;

c) in einem Relativsatze, wo es dann durch Maqqeph eng mit der nota relationis verbunden erscheint, z. B. Genes. II 11.

Für die Stellung in der Poesie gilt das unter A) Gesagte : z. B. Koh. XII 11.

E) Das Prädicat ist ein präpositioneller Ausdruck :

*Hauptregel* : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Genes. XII 6.

*Ausnahmen* :

1. Der präpositionelle Ausdruck als Prädicat muß voranstehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt. Dies findet besonders häufig statt, wenn durch den Nominalsatz das Verbum haben, besitzen umschrieben wird (ihm ist = er hat), der präpositionelle Ausdruck virtuelles Subject ist: z. B. Gen. XVIII 14. XXVI 20.

2. Der präpositionelle Ausdruck als Prädicat kann voranstehen :

a) wenn das Subject ein Pronomen ist : z. B. Genes. XXVI 24;

b) um hinter einem aus mehreren Worten bestehenden Subjecte nicht nachzuklappen : z. B. Num. XXXIII 9. 1 Sam. XXV 2.

c) in der Frage : Genes. XXXI 14. XXXVIII 25 aber vgl. 2 Sam. XVIII 29. 32.

d) in einem Relativsatze, wo es dann gewöhnlich durch Maqqeph eng mit der nota relationis verbunden erscheint : z. B. Genes. I 29. 30. VI 17. XXXIV 14. Lev. XIV 40.

Für die Stellung in der Poesie vgl. das unter A) Gesagte und Psalm XI 4<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Während sonst im Arabischen die Wortstellungsregel : Subject-Prädicat für den Nominalsatz ganz streng durchgeführt ist und nur vereinzelte Ausnahmen vorkommen in Fragesätzen, wenn man das Prädicat besonders hervorheben will, wenn das Subject durch أَلَا oder أَلَمْ beschränkt ist vgl. Sure X 54. 78. IX 130. V 60, ist in diesem Falle die Wortstellung des Arabischen außerordentlich frei und wohl unursprünglich :

Regelmäßige Stellung muß stattfinden : 1) wenn das Subject ein Pronomen z. B. Sure II 4. CI 5, oder 2) wenn das Prädicat durch أَلَا oder أَلَمْ beschränkt ist : z. B. Sure LXVII 9. 20.

F) Das Prädicat ist ein Infinitiv.

*Hauptregel* : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Jes. XXX 7. Jer. XXII 16.

*Ausnahmen* finden sich in der Bibel nicht.

Häufiger als der Gebrauch eines einfachen Infinitivs als Prädicat im Nominalsatze ist der Gebrauch eines Infinitivs mit  $\dot{\text{ה}}$ , wo wir dann gewöhnlich übersetzen : ist da, um; kann; muß, vgl. Ewald § 237. c.

G) Das Prädicat ist ein Zahlwort.

*Hauptregel* : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Exod. XVI 36. XXVI 2.

*Ausnahme* : Das Zahlwort als Prädicat muß voran stehen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt : z. B. Num. XI 21.

H) Das Prädicat ist ein Pronomen.

*Hauptregel* : Die Stellung ist Subject-Prädicat : z. B. Gen. XXVII 21. 24. Jes. XLI 4 (ich war es).

*Ausnahme* : Das Fragepronomen als Prädicat steht stets voran : z. B. Gen. XXIV 65, nur zwei Ausnahmen finden sich in der Bibel : Exod. XVI 7. 8.

Invertirte Stellung muß stattfinden : 1) wenn mit dem Subjecte ein Pronomen verbunden ist, das auf etwas im Prädicate zurückweist, z. B. Sure CIX 6, 2) wenn das Subject durch  $\text{أَلَا}$  oder  $\text{أَنَّمَا}$  beschränkt ist, z. B. Sure III 19. XV 21.

Sonst ist trotz aller Aufstellungen der arabischen Grammatiker (vgl. z. B. Trumpp, Mufaṣṣal § 28. Ueber den arab. Satzbau II 3) die Stellung regellos : Man stellt den präpositionellen Ausdruck als Prädicat bald vor, bald nach, wenn nur keine Undeutlichkeit zu befürchten ist. Man vgl. Fälle wie Sure II 6 :  $\text{لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}$  und VII 192 :  $\text{عَلَيْهِ السَّلَامُ}$ , XII Ueberschrift :  $\text{لَكُمْ الْوَيْلُ}$ , XXI 18 :  $\text{سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ}$  und VI 54 :  $\text{وَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ}$ , XIV 2 :  $\text{سَلَامٌ عَلَيْكُمْ}$ , Trumpp : Ueber den arabischen Satzbau II 3, c, 3 :  $\text{مَا خَلَّ لَنَا}$  und  $\text{مَا خَلَّ لَنَا}$ , ibid.  $\text{عَدَّ فِيكُمْ فِتْنَى}$  und  $\text{عَدَّ فِتْنَى فِيكُمْ}$ .

Hat ein Satz mehrere Subjecte oder mehrere Prädicate, so ist es das Regelmäßige und Gewöhnliche, daß die zusammengehörenden Satztheile zusammentreten z. B. Gen. X 2. 3. XIII 13. Es finden sich jedoch auch Fälle, wo mehrere Subjecte das Prädicat einschließen oder umgekehrt mehrere Prädicate das Subject, besonders häufig in der Poesie : z. B. Amos V 20. Prov. VIII 18. Psalm CXLVII 5. 6.

In einem Falle giebt es keine Ausnahme von der regelmässigen Stellung der Worte im Nominalsatz — im sogenannten Umstands- oder Zustandssatz, selbst nicht in der Poesie z. B. Gen. XIX 1. Richt. IV 5. Koh. II 3.

---

## Die Composition des Buches Jona.

Von W. Böhme.

---

Ueber der viel ventilirten Frage nach dem historischen Charakter, dem Zweck und der Bedeutung des Buches Jona für die israelitische Religionsgeschichte wie für die christliche Kirche<sup>1)</sup> hat man allerdings die Untersuchung des Textes nicht vernachlässigt, aber dieselbe doch nicht in einer befriedigenden Weise geführt. Manche Bedenken, die sich mir bei der Betrachtung der Ueberlieferung erhoben haben, finde ich bis jetzt nicht berührt, hinsichtlich

---

<sup>1)</sup> Die den Jona betreffenden Worte Jesu Matth. 12, 39—41. Luc. 11, 29 f. 32 sind meines Erachtens einer erst nach dem Evangelium Marci und theilweise mit Rücksicht auf dasselbe entstandenen, von Matth. und Luc. benutzten Schrift entnommen, deren Inhalt, Wortlaut und geschichtlicher Werth (hauptsächlich der letztere) noch nicht festgestellt ist, in vielen Einzelheiten mit Sicherheit auch wohl nicht festgestellt werden kann. Uebrigens ist weder in Mt. 12 (Mt. 16, 4) noch in Lc. 11 der Text der Quelle unverändert erhalten. Näheres im Osterprogramm des Gymnasiums zu Stolp 1887.

anderer hat sich, soviel ich sehe, die neuere Kritik nach dem Vorgange von Gelehrten wie Hitzig an der Vermuthung genügen lassen, daß ein Schriftsteller, dessen „ganze Erzählung wunder- und märchenhaft lautet“, der in dem Bericht von der Bekehrung der Nineviten eine „psychologisch unwahrscheinliche Behauptung“ vorträgt, der überdies „alle genaueren Umstände verschweigt, welche seinen Flug nach dem unhistorischen Ziele nur hemmen würden“ — daß ein solcher Schriftsteller auch wohl hier und da eine „Verkehrtheit“ begehen konnte wie die, daß nach ihm Jona in 4, 5 die Stadt verläßt, um zu erfahren, was er nach 4, 1 ff. schon wissen muß. So berechtigt nun auch viele Vorwürfe sind, welche man gegen die Darstellung in unserem Buche vorgebracht hat, so wenig darf man sie auf das Haupt eines einzigen Autors häufen. Unser Text nämlich entstammt (was man bei dem geringen Umfang der Schrift nicht erwarten sollte) nicht einer einheitlichen Conception, sondern ist das Resultat mehrerer Bearbeitungen, die sich nicht alle auf das ganze Buch erstreckten und besonders aus diesem Grunde bisher nicht erkannt worden sind. Indem ich den Beweis für die Richtigkeit dieser meiner Ansicht antrete, gestatte ich mir zugleich diejenigen Verse zu behandeln, welche nur durch eine unbedeutende Interpolation, eine irrige Lesart oder Punctuation entstellt zu sein scheinen.

In Cap. 1 bezweifle ich schon die Integrität von V. 3. Da die Schiffer nicht ebenfalls vor Jahve fliehen, so fällt der Schluß des Verses sehr auf; da überdies **בוא מלפני** (oder **הלך**) nirgends vorkommt, so glaube ich, daß wir die Worte **מלפני יהוה** einem Bearbeiter (oder Glossator) verdanken. Weiter befremdet nicht nur die dreimalige Setzung des Ausdrucks „nach Tarsis“, sondern auch der Umstand, daß die von den andern Wendungen abweichende Form **תרשיש** in der Mitte steht, so daß wir, wenn der Text hier unbeschädigt wäre, ein merkwürdiges Schwanken des

Schriftstellers annehmen müßten. Nun ist die Angabe „nach Tarsis“ sowohl am Ende des Verses wie in der Mitte desselben nicht wohl zu entbehren; dagegen fragt es sich, ob dem Propheten, der da gewillt war sich der Ausführung des göttlichen Befehles zu entziehen, gleich anfangs das Ziel seiner Reise über das Meer feststand; vielleicht ist erst, als er im Hafen von Joppe ein für Tarsis bestimmtes Schiff vorfand, der Entschluß in ihm gereift, in jenes fernste aller Länder zu fahren. (לְבָרָה תְּרִישִׁיָּה) treffen wir freilich auch 4, 2 an, aber dort, wie sich zeigen wird, nicht von der gleichen Hand, welche die älteste Darstellung in unserm Capitel verfaßte.) Demnach dürfte es angemessen sein, das erste תְּרִישִׁיָּה entweder zu entfernen oder als den Zusatz eines Späteren anzusehn, der die Ueberlieferung einer Ergänzung bedürftig hielt; ob man aber dem ursprünglichen Erzähler einen einmaligen Wechsel der Formen mit und ohne תְּ- zutrauen darf oder die eine derselben nach der andern corrigiren muß, das zu entscheiden überlasse ich dem Urtheil des Lesers. — 1, 4 ist das Sätzchen וַיְהִי סַעַר גְּדוֹל בַּיָּם, welches seinem Inhalt nach nichts Neues bietet, schwerlich original, zumal wegen der Wiederholung von גְּדוֹל, das man hinter רוּחַ ungern missen möchte<sup>1)</sup>. Ich vermuthete, daß der erste Concipient unserer Geschichte erst durch den Ausdruck וַיְהִי סַעַר וְרוּחַ 1, 11 auf V. 12 geführt worden ist, welche Bezeichnung dann ein Anderer bereits in 4 verwandte. — In 5 b erregt das aramäisch-arabische סַפִּינָה statt des in 3. 4. 5 a gebrauchten gewöhnlichen אֲנִיָּה unsere Verwunderung. Ferner begegnen wir hier einem רַב חָבַל, während sonst im Cap. und speciell in den Verhandlungen mit Jona nur „die

<sup>1)</sup> In 1 Kön. 19, 11 zeigt die Differenz im Genus von גְּדוֹלָה mit dem der folgenden Attribute, sowie der Mangel an näheren Bestimmungen bei den mit רוּחַ parallelen Substantiven, daß die Worte von וַיְהִי bis סַלְעִים eingeschoben sind.



Männer“ (V. 5 dafür **הַמַּלְחִים**) auftreten. Man könnte die Einführung des Capitäns (wenn dies die richtige Uebersetzung des Titels ist) darin begründet erachten, daß die Schiffer vollauf mit der Rettung des Fahrzeugs zu thun haben und daß ein einzelner Mann, hier der wohl als weniger beschäftigt gedachte Befehlshaber, genügte, um eine Frage und Ermahnung an den Propheten zu richten. Allein weshalb hat der Erzähler sich dieser so geeigneten Person in der Folge nicht mehr bedient, z. B. bei dem Vorschlag zu loosen, bei der Erkundigung nach Jonas Herkunft, Vorhaben (Verschuldung)? Diese Erwägungen waren es, welche in mir den, weiterhin sich bestätigenden Verdacht erweckten, 5 b und 6 möchten von einem Ergänzer des Buches herrühren. Derselbe war der Meinung, man werde den Jona, dessen Beten er nicht erwähnt fand und bei der Stellung des Propheten zu Jahve auch nicht erwähnt finden konnte, zu gleichem Thun wenigstens aufgefordert haben; überdies beabsichtigte er vielleicht dadurch, daß er ihn in einen tiefen Schlaf fallen liefs, den Lesern einen augenfälligen Beweis von der Sorglosigkeit zu geben, welcher der Prophet sich überliefs, seitdem er sich auferhalb des Bereiches Jahves wähnte. Hitzig's Auslegung zu 1, 5: „beim Entstehen des Sturmes sonderte er sich in seinem bösen Gewissen (V. 12) von den Uebri- gen, warf sich muthlos hin und schlief abgespannt und sich selbst aufgebend ein“ ist verfehlt. Vielmehr vergleicht sich die Situation in diesen Versen mit der in Marc. 4, 35 ff. geschilderten. Jesus wie Jona schlafen *vor* dem Sturm ein (die Tempora in Jon. 1, 5 b sind als Plusquamperfecte aufzufassen), ersterer *ὀψίας γενομένης* und wohl nach angestrenzter Tagesarbeit, letzterer, weil er hier von Jahve nichts Böses fürchtet — wenn dem Erweiterer des Textes nicht die ihm nach 4, 3 wohlbekannte Stelle 1 Kön. 19, 4 ff. vorschwebte, wo es von Elia heisst **וַיִּשְׁכַּב וַיִּישָׁן** und der den Propheten anrührende Engel spricht **קוּם אֲחוּל**. Bei

dem alten Erzähler dagegen werden die Schiffer dadurch, daß ihr Rufen zu den Göttern und der Versuch, durch Entlastung des Fahrzeugs sich selbst zu helfen, sie von der Gefahr des Unterganges nicht befreit hat, zu dem Glauben gebracht, daß ein unbekanntes Verbrechen einer der auf dem Schiffe befindlichen Personen den Zorn einer Gottheit heraufbeschworen habe, und erst das Loos lenkt ihre Aufmerksamkeit auf den Propheten, um den sie sich bis dahin nicht gekümmert haben, und den sich der Schriftsteller wohl theilnahmlos oder trotzig in das Unwetter schauend dachte, da Jahve ihm persönlich nichts anhaben werde; vorausgesetzt, daß der Autor sich die Frage nach dem Verhalten des Jona während des Sturmes überhaupt vorlegte. Die Verbindung **מֵה־לֶךְ נִרְדָּם**, nicht analog der Redeweise in den von Hitzig citirten Stellen Ps. 50, 16. Jer. 2, 18 (an beiden Orten folgt ein ל nach **מֵה־לֶךְ**) ist gleichwohl schwerlich von der Art, daß man eine Corruption des Textes annehmen müßte, sondern als Kürze in lebhafter Rede, möglicherweise auch als Eigenthümlichkeit eines jüngeren Sprachgebrauchs zu erklären; correct würde die Phrase etwa lauten: **מֵ־לֶךְ כִּי אִתָּה נִרְדָּם**. — Die Worte in 8 **בְּאִשֶּׁר לְמִי הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ**, noch nicht zur Zeit der LXX vorhanden, werden mit Recht von Grimm und Hitzig als ein verirrtes Glossem zu der ähnlichen Wendung in 7 angesehen, deren Ausdruck **בְּשִׁלְמִי**, bei dem Mangel der Punctuation in der alten Schrift ein vieldeutiges Wort, von einem Leser interpretirt wurde. In demselben Verse ist mir aber auch der Passus **מֵה אֶרֶץ וְאִי מִזֶּה עִם אִתָּה** als eine spätere Einfügung verdächtig. Schon die Frage **מֵאֵין חֲבוּא**, die keiner ausführlichen Erläuterung bedurfte, konnte den Fremdling veranlassen, Land und Leute, von denen er herstamme, anzugeben. Außerdem folgt an sämtlichen Stellen, an denen die Formel **מֵאֵין מִזֶּה** mit **חֲבוּא(ו)** vorkommt, Richt. 17, 9. 19, 17 (vorher **אִנָּה חֲלֹךְ**) 2 Sam. 1, 3. Hiob 1, 7. 2, 2. Jos. 9, 8 (vorher **מִי אִתָּם**) 2 Kön. 20, 14

(מה אמרו — ו, vorher יבאו) sogleich die Antwort. Der Urheber des Zusatzes in unserm Verse fand die Erwiderung des Propheten nicht entsprechend der Frage „woher kommst du?“, sondern in עברי אנכי das Volk genannt, dem Jona angehörte. So ergänzte er die Frage, indem er sich in der ersten Wendung mit מה an seine Vorlage anlehnte und im Hinblick auf עברי das gewöhnliche אמה אמה durch אי מהה אמה durch עם (nach ארץ) erweiterte. Ueber die in der Frage erwähnte מלאכה giebt Jona in 9 keine Auskunft; dagegen hören wir in 10 zur Begründung des vorwurfsvollen Ausrufs מה-זאת עשית, daß der Prophet der Schiffsmannschaft seine Flucht vor Jahve mitgetheilt hatte, wobei er auch seines Berufes und des göttlichen Auftrags gedenken mußte. Wäre nun eine Mittheilung hierüber stattgefunden hatte, wird nicht gesagt; ohne directe Aufforderung wird Jona sie nicht gemacht haben, eine solche wird aber erst V. 9 an ihn gerichtet. Nichts wäre natürlicher gewesen als daß der Schriftsteller den Propheten über seine Thätigkeit und über die Veranlassung zu seiner Reise sich in einer Fortsetzung der Rede v. 9 aussprechen ließe. Nun treffen wir aber eine hierauf bezügliche Aeußerung im überlieferten Text nicht an. Da liegt uns denn der Gedanke nahe, daß dieselbe in 9 von dem Verfasser dieses Verses ursprünglich nicht mitgetheilt, dafür aber von ebendemselben ein Ersatz in 10b gegeben wurde. Indessen die Wendung in dem Bekenntniß des Jona 12b (formulirt nach 7 בשלמי וג') „ich weiß, daß um meinetwillen dieser gewaltige Sturm entstanden ist“ lautet keineswegs so, als hätten die Heiden von Jonas Vergehen bisher etwas erfahren. Kannten sie dasselbe schon, so war jene Begründung zu שאני u. s. w. entweder ganz fortzulassen oder mit einer andern des Sinnes „ihr wißt, ich habe euch gesagt“ zu vertauschen. Daß der Prophet Böses gethan hat, schlossen die Schiffer aus der Entscheidung des Looses, welche für sie die Bedeutung eines Gottesurtheils hat; Jona bestätigt nur, in-

dem er seine Sünde zu kennen gesteht, ihre Ansicht, damit sie sich nicht scheuen ihn zu opfern. Man ist also wohl zu der Folgerung berechtigt, daß in der originalen Darstellung die Schiffer nach dem Schuldbekennniß des Propheten von näheren Erkundigungen nach dem Beruf des Fremden, dem Zweck seiner Reise, der Art seiner Schuld Abstand nahmen, nachdem sie — worauf es ihnen in ihrer Lage vor allem ankam — die Person des Schuldigen ermittelt, den Urheber des Sturmes (der ja nur ein Gott sein konnte 1, 7, in unserm Fall Jahve war 1, 9), zuletzt auch noch das Mittel ihrer Rettung kennen gelernt haben. Daher brauchen wir das Fehlen einer Angabe über die מלאכה des Propheten nicht so zu erklären, daß der ursprüngliche Verfasser dem Propheten die Beschämung ersparen wollte, über sein Vergehen zu reden, oder daß nach ihm Jona bei diesen Heiden kein Verständniß für die Schwere seiner Verschuldung voraussetzen konnte, oder auch so, daß die Rede des Propheten nach der Nennung Jahves durch die entsetzten Zuhörer unterbrochen ward. Sollte der Darsteller der Urschrift eine Mittheilung über die מלאכה des Propheten nur aus Versehen unterlassen haben, so muß man annehmen, daß er, auch wenn er später seinen Irrthum wahrnahm, es doch nicht für nöthig hielt, denselben zu verbessern; vielleicht selbst aus dem Grunde, weil ja der Leser mit Jonas מל' hinreichend bekannt war. Das wäre allerdings, zumal nachdem der Autor die Frage מה-מלאכתך einmal geschrieben hatte, nicht zu billigen, und ein Bearbeiter des Buches hatte insofern Recht, wenn er das von jenem Versäumte nachzuholen bemüht war; nur ist das von ihm nicht in geschickter Weise geschehen. Zu der Vermuthung, daß מה-מלאכתך ein jüngerer Einsatz sei, haben wir keinen Grund (zur Stellung der Worte מאין הבוא vgl. 2 Kön. 20, 14 מה אמרו, וג' ומאין יבאו), ebenso wenig aber zu der Hypothese, daß eine im ältesten Bericht gegebene Erklärung der מל' durch

die Schuld eines Abschreibers ausgefallen sein dürfte. Was nun den Wortlaut des Originals betrifft, so wird derselbe kaum folgender gewesen sein : „da fürchteten sich die Männer sehr und sprachen zu ihm : warum hast du das gethan? und sie sprachen zu ihm : was sollen wir dir thun?“ sondern schon der Ausruf **מה־זאת עשית** gehört dem Ergänzter an und ist in der Form wohl mit Beziehung auf **לך מה־נעשה** V. 11 gebildet, welches gleichfalls nach einem **כי יודע אני** 10 an **כי ידעו כי** 12 erinnert. Sonach halte ich alles, was wir in unserm Text zwischen **ויאמרו אליו** V. 10 und 11 lesen, für einen Einschub und **מה־זאת עשית** schon mit Rücksicht auf die Begründung in 10b geschrieben. — Innerhalb der Verse 11—13 bin ich in Zweifel über die Ursprünglichkeit des Satzes **וישחק הים מעליכם** in 12, der eine Phrase aus 11 unnöthiger Weise noch einmal bringt, während die Wiederholung von 11b in 13b, mit dem von der gleichen Anschauung wie **עָזַר עֲלֵיהֶם** 11a ausgehenden **וישחק מעלינו** doch wohl durch den Zusammenhang sich rechtfertigen läßt. — Nach V. 13 macht die Schiffsmannschaft noch einen letzten Versuch das Land zu gewinnen (**התר** term. techn. des Seewesens „sich gewaltsam einen Weg bahnen durch die Fluth“ vgl. *perrumpere*?). Offenbar wünscht sie den Propheten, der ihr nichts zu Leide gethan hat, nicht dem sicheren Tod preiszugeben. Ein anderes Motiv ihrer Handlungsweise enthüllt uns zwar V. 14; aber die Bitte der Schiffer **אל־הֵתֵן עָלֵינוּ דָם נָקִיא**, wonach sie den Jona für unschuldig halten, steht im Gegensatz zu der eigenen Aeufserung des Propheten **בשלי הפער** und zu dem Verfahren eben des Gottes, den sie anrufen und der seinen Gesandten deutlich genug schuldig erklärt hat. Unzulässig ist die obige Wendung im Munde der Seeleute auch dann, wenn man meint, daß sie für ihre Person das Vergehen des Jona nicht als todeswürdig auffassen, weil sie „keinen rechten Begriff dafür haben“ (Hitzig). Mußten sie ihre

etwa abweichende Ansicht über des Propheten Schuld nicht dem Urtheil Jahves unterordnen (vor dem sie sich doch schon nach V. 10 fürchten), insbesondere dann, wenn sie sich an ihn mit der Bitte um Erhaltung ihres Lebens wandten? Gesetzt nun auch, man wollte jene Phrase als Interpolation ausscheiden, wozu man jedoch nicht im Geringsten gezwungen ist, so bliebe noch immer das befremdliche אל-נא נאכרה der Schiffer. Wie seltsam von ihnen, Jahve um Errettung aus ihrer schlimmen Lage anzuflehn, da die Fortdauer derselben ihre Schuld ist, und da sie, genau genommen, schon durch ihr Zögern in der Vollstreckung der Strafe an Jona (der da *weiß*, daß das Unwetter um seinetwillen ausgebrochen ist) sich höchst straffällig machen! Nach alledem bin ich überzeugt, daß hier ein Bearbeiter der älteren Schrift den wahren Beweggrund, der die Schiffer bei ihrem Thun leitete, nämlich eine leicht begreifliche Regung des Mitleids mit dem Propheten, verkannt und auch wohl beabsichtigt hat „dem Jahvediener den gebührenden Respect . . . erzeigen zu lassen“ (Hitzig-Steiner S. 174). — Ob schon den ersten Erzähler der Eindruck interessirte, den die durch Jonas Versinken plötzlich herbeigeführte Beruhigung des Meeres, den überhaupt das merkwürdige Walten Jahves im Leben des Propheten auf die heidnischen Schiffer ausüben mußte, ist mir sehr fraglich; glaublicher scheint mir, daß ein Erweiterer der kurzen Vorlage, nicht zufrieden damit, daß die Seeleute nach V. 10 sich vor Jahve schon fürchten, nach den zuletzt beschriebenen Vorgängen eine Angabe über ihre völlige Bekehrung und auch die Mittheilung von Beweisen ihrer Frömmigkeit (ähnlich wie sie später die Nineviten gaben) für unumgänglich nothwendig halten mochte. Die Zusammenstellung von נבה und נדר V. 16 (der Verfasser begnügt sich also nicht mit dem letzteren) stimmt auffällig mit der Formel am Schluß des Gebets 2, 10; der erste Theil des Verses aber ist nur eine, durch das wahr-

scheinlich ächte **אח־יהוה** vermehrte Wiederholung des Anfangs von 10.

Hinsichtlich der Punctuation wird man sich das Piel **הִשְׁבֵּה** 1, 4 (nicht Kal) wohl gefallen lassen; unmöglich aber giebt **נִינְהָ** im massoretischen Text des A. T. die Aussprache wieder, welche dieses Wort in alter Zeit auf palästinensischem Boden gehabt hat. Nach dem im Assyrischen gewöhnlichen Ninua darf man für das Hebräische, in welchem das ו Beachtung verdient, **נִינְהָ** (vgl. **פְּתָה** hebr. arab. neben **פְּוֹתָה**), oder auch **נִינְהָ** voraussetzen, es sei denn dafs die Israeliten, um das Fremdwort in ihrer Sprache sich zu deuten, den letzten Theil desselben in **נִינְהָ** umänderten. Vielleicht hat erst die weitere Corruption des N. pr. durch die alexandrinischen Juden, wie sie sich in dem *Nineveh* der LXX darstellt, die jetzige Vocalisation desselben veranlaßt <sup>1)</sup>.

Dafs das Gebet in Cap. 2 nicht vom ältesten Darsteller verfaßt ist, haben schon mehrere Forscher erkannt. Von Wichtigkeit ist die in den einleitenden Worten V. 2

---

<sup>1)</sup> In der überlieferten Punctuation von **סִנְיָה** sieht Šmend zu Ezech. 29, 10 mit Targ. JDMich. das griechische *Σινύη* und will daher mit Mich. nach dem Koptischen und den Hieroglyphen **סִנְיָה** oder **סִנְיָה** (so auch Cornill) lesen; jedenfalls wird ו und נ den A-laut gehabt haben. Ueberhaupt unterliegt die Vocalisation der nichtsemitischen Eigennamen im M. T. häufig grossen Bedenken. Hier nur noch ein Beispiel. Bertheau äussert in Bezug auf **הִדְדִּי** Esth. 1, 1 (8, 9), man habe sich bei den Vocalen dieses Wortes wohl nach der Analogie der ähnlichen hebräischen Wörter **הִדְדִּי** und **בְּדִי** gerichtet. Näher liegt doch aber das **הִדְדִּי** der Loblieder, dessen Vocale man nahm, trotzdem durch das, wie ich glaube, richtig überlieferte Dagesch die Setzung eines O sich nicht empfahl. Zu punctiren ist **הִדְדִּי** statt **הִדְדִּי**, nach dem *Sapta Sindhavas* des ältesten Sanskrit, dem *Hapta Hendu* des Zend, dem syrischen *Hendu* und dem arabischen *Hind*. Das נ fiel wohl erst beim Uebergange in das Hebräische aus, wie z. B. in **מִדְדָּה** Tribut aus **מִנְדָּה** (assyrisch *mandatta*, *maddattu* u. ä., im Hebräischen zur Zeit der lebenden Sprache auch wohl **מִדְדָּה**).

vom biblischen Sprachgebrauch sich entfernende Verwendung von דָּנָה als nomen unitatis (denn wie überall, so ist auch in כל־דָּנָה Deut. 4, 18, Ez. 29, 4 f. דָּנָה als Collectivum gedacht; anders urtheilt über die erstgenannte Stelle noch Gesen. Lexik. 9. Aufl.), während in derselben Bedeutung 2, 1a. 1b und wieder in 2, 11, der Sitte des A. T. gemäß, דָּן geschrieben wird. Von der Verbindung יהוה אֱלֹהֵי 2a dürfen wir schon hier vermuthen, daß sie in Beziehung steht zu יהוה אֱלֹהֵי 7b. In der Erzählung ist sie noch weniger angemessen als im Liede, da Jona zu dem Gotte fleht, dem er bis dahin ungehorsam war; sollte aber das Suffix in אֱלֹהֵי nur auf die Verehrung Jahves durch Jona als einen Angehörigen Israels hinweisen (vgl. 1, 9), so wäre die Betonung Jahves als des Nationalgottes hier, wo es sich nicht um den Gegensatz zum heidnischen Götzenwesen handelt, kaum in der Ordnung. Spricht man nun das Lied und die Einfügung desselben (letzteres um דָּנָה willen) dem originalen Erzähler ab, so wird sich einem leicht der Gedanke aufdrängen, ein Ergänzer habe wenigstens den Satz יִתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל־יְהוָה bereits vorgefunden und daraus Veranlassung genommen, den Psalm hier einzusetzen. Jedoch ist das keineswegs nöthig; vielmehr lassen sich alle das Gebet einleitenden Worte ebenso gut wie dieses selbst entbehren. „Jona blieb im Leibe des Fisches drei Tage und Nächte; da gebot Jahve dem Fisch“ u. s. w. ist ein lückenloser Bericht, nach meiner Meinung der ursprüngliche. Ihm zufolge verdankt der Prophet nur dem freiwilligen Erbarmen Jahves (der ihn allerdings so wenig im Bauche des Thieres wie in den Wogen des Meeres durfte umkommen lassen, wenn er gerade ihn zum Bußprediger in Nineve auserkoren hatte) seine Erlösung aus der dunkeln Behausung; durch die Einschiebung des Liedes aber gewinnt es jetzt den Anschein, als ob Jona durch sein demüthiges und glaubensvolles Gebet das Wohlwollen „seines Gottes“ sich wiedererworben habe. Das Motiv



zum Einsatz des Psalms ward ohne Zweifel die scheinbare Aehnlichkeit der in demselben vorausgesetzten Situation des Sängers mit der des Jona, besonders in **מִכְנֵן שָׂאוֹל** V. 3 (man betone das erste Wort) verglichen mit **בְּמַעַי הָדָן** 1 b; auch mag diese Aehnlichkeit für einen Bearbeiter des Buches der Grund gewesen sein, das Gedicht möglichst nahe an die Wendung **בְּמַעַי הָדָן** heranzurücken; eine passendere Stelle hätte es als Danklied für eine Errettung sicherlich hinter V. 11 gefunden. Eine Interpolation erblicke ich in 9, dessen erster Theil die Randbemerkung eines Lesers enthält, der sich an Ps. 31, 7 **שְׁנֵאתִי הַשְּׁמֵרִים** erinnerte. Wie er hierauf verfiel, ist unklar, doch zu beachten, daß Ps. 31, 23 in Jon. 2, 5 a benutzt ist. An großer Dunkelheit leidet 9 b; **הַשְּׁמֵרִים** statt des singulären **שְׁמֵרִים** verlangt de Wette-Schrader Einl. in d. A. T., wohl mit Recht, da der Urheber der Interpolation kaum beim Citiren sich versah oder absichtlich abwich. Ob man nun an unserer Stelle den Ausfall eines **שְׁנֵאתִי** nach Ps. 31, 7 annehmen will oder nicht, unbegründet ist in diesem psalmartigen Gedicht, welches sich sonst nur mit Jahve und dem durch ihn Geretteten beschäftigt, ein Seitenblick auf das Treiben Anderer und die Verurtheilung desselben durch den Dichter (auch nach de Wette-Schrader a. a. O. paßt V. 9 gar nicht auf Jona). Dagegen schloß sich in der ursprünglichen Fassung an das, was Jahve an dem Bedrängten gethan, vortrefflich die Angabe dessen, was der aus der Noth Befreite Gott zum Dank darbringen will, und so trat **וְאֲנִי** in eine Art Parallelismus zu Jahve, nicht, wie es jetzt den Eindruck macht, in Contrast zu dessen Verächtern. — Die in 5 b nicht zu missende Phrase **אֱלֹהֵיכֶל קִרְשָׁךְ** wurde vermuthlich von da an den Schluß von 8 herübergenommen; hier erscheint sie unnöthig, da **אֵלֶיךָ** an sich verständlich und als der Ort, von welchem aus Jahve die Gebete erhört, wahrscheinlich der Himmel gedacht ist. — Eine Erweiterung

des älteren Textes tritt uns auch in V. 6 und 7 entgegen. Dafs der Sänger, nachdem er in 4 die zur Erklärung des Ausdrucks **מבטן שאול** dienende Schilderung seiner Lage und in 5 die seiner Empfindungen gegeben, sich von neuem einer Beschreibung seines Zustandes zugewendet habe, wie sie uns in 6 f. vorliegt, will mir nicht einleuchten. Ferner ist nicht nur **יהוה אלתי**, sondern auch ein einfaches **יהוה** als Anrede dem Gedichte fremd, in dessen erzählenden Partien auf den Gottesnamen des ersten Versgliedes (in 10 b steht derselbe erst am Schluß) in der zweiten Hälfte des Verses das Verbum in der zweiten Person zu folgen pflegt (vgl. 3 b und 8 b mit 3 a und 8 a; eine Ausnahme **ויעני** 3 a). (Den Halbvers 7 b, der sich über die Rettung bestimmter ausdrückt als 3 a. 3 b. 8 b, umzustellen, etwa hinter 8 b, haben wir keinen Grund, da 8 b zum Hinweis auf dieselbe ebenso genügt wie 3 b). Merkwürdig ist nun **נהר** 6 gegen **נהר** 3, mit dem es das gleiche Prädicat hat, insofern, als man weder begreift, weshalb der Verfasser den unbedeutenden Zug **נהר יסבבני** in wenig veränderter Form wiederholte, noch auch warum er nicht gleich anfangs als Subject **נהר** wählte (vgl. Ps. 42, 8), vielmehr eines Wortes sich bediente, welches sonst nirgends vom Meer oder der Meeresströmung gebraucht wird, während umgekehrt ein grosser Strom die Bezeichnung „Meer“ erhalten kann. Zwar übersetzt man Ps. 42, 2 **נהרות** (Grätz: „Ströme“) gewöhnlich durch „Gewässer“ im Parallelismus zu dem vorausgehenden **ימים** und unter Vergleichung von Ps. 136, 6 **על המים**; allein ebenso wie dem Verfasser von Ps. 24 die Erde (die Küsten) 'auf dem Meer, konnte sie (ein Theil des Binnenlandes) ihm auch auf die grossen Ströme gegründet erscheinen, eine Anschauung, zu der wohl nicht wenig die Beobachtung von Meeres- und Flußinseln u. ä. beigetragen hat. Gewifs hat der Dichter unseres Liedes die von ihm geschilderte Gefahr mit einem Strome ver-

glichen, in dessen Tiefe (מצולה, vgl. כל מצולות יאור Sach. 10, 11) ein Unglücklicher (vielleicht er selbst) gerathen war; ein Späterer, der unsern Psalm auf Jonas Schicksal bezog oder vielmehr schon bezogen fand, schob, um die Deutung von נהר auf einen Strom (im eigentlichen Sinne) abzuweisen, in 4 die Wendung בלכב ימים ein. Anders verfuhr der Interpolator von 6 und 7, der wahrscheinlich diesen Zusatz noch nicht kannte. Er nahm an der Tradition in 4 keine Aenderung vor, erklärte aber das ihm auffallende 'נהר ים' durch 'ההום ים' (vgl. Ps. 42, 8 a) und malte die Situation des bis auf den Meeresboden Untersinkenden weiter aus, indem er Ps. 18 wie auch Jes. 38 (חַיִּי, שָׁחָה) heranzog, Stellen, aus denen auch der ältere Schriftsteller Reminiscenzen angebracht hatte. Einiges (s. später) spricht dafür, daß dieser Ergänzter des Liedes derselbe war, der das Gedicht mit der Einleitung V. 2 (2a יה' אלהי 7 vgl. יהוה אלהי) in das Buch Jona verpflanzte. (Das den zweiten Halbvers in 4 überladende ונליך würde man als Glossem zu dem seltenern משברך gern beseitigen, wenn es nicht schon Ps. 42, 8 b vorkäme; freilich kann man die Aechtheit desselben wenigstens an letzterer Stelle anzweifeln). Nach der Ausscheidung von 6 f. aus dem ursprünglichen Psalm ergibt sich ein passender Anschluß von 8 an 5. „Ich vermeinte schon aus deinen Augen weggerissen zu sein, deinen heiligen Tempel nie mehr zu erblicken — da, als meine Seele in mir verschmachtete, gedachte ich an Jahve“, eben den Herrn des Tempels, der die Macht hat die Bitten der Elenden zu erfüllen. — An den Ausfall eines oder mehrerer Worte vor וַשְׁלִיכֵנִי V. 4 hat man wohl nicht zu denken, so wenig die Anreihung mit ו statt mit כִּי (und folgendem Perfect) gefällt. — In 5 b möchte das für ַאך vorgeschlagene אַך, welches in defectiver Schreibung nicht existirt, aus dem Grunde unpassend sein, weil man wohl die Klage „leider werde ich nicht“ u. s. w., aber nicht die Frage „wie soll ich (unter diesen





thanen, die ihm darin vorangegangen sind. Allein nun erläßt der Fürst in Bezug auf Fasten, Trauern und Beten (welches letztere in 5 nicht genannt ist) ein Edict, dessen Bestimmungen nicht nur mehr verlangen, als die Nineviten in den von ihnen aus eigenem Antrieb veranstalteten Bußübungen thun, sondern auch so lauten als ob von der Einwohnerschaft noch nichts geschehen wäre, um Gott zu versöhnen. Einem etwaigen Versuch, V. 5 umzustellen (hinter 9), widersetzt sich 5 ויקראו צום, da die Ansetzung eines Fastens durch das Volk nach der ausdrücklichen Anordnung desselben durch den König überflüssig, das Beten zu Gott aber בחוקה, auf welches der Herrscher kein geringes Gewicht legt, in der Ausführung bei der Aufzählung dessen, was die Nineviten gethan, gar nicht erwähnt sein würde. Hätte in diesen Versen Jemand eine überkommene Schrift mit eigenen Zusätzen ausgestattet, so würde er die Bekehrung des Volkes erst hinter 9 geschildert, 5 aber an seiner jetzigen Stelle gestrichen und höchstens in veränderter Gestalt nach 9 verwendet haben. Da ferner V. 6—9 für eine Randbemerkung zu umfangreich wäre, so vermag ich mich des Gedankens nicht zu erwehren, daß hier von einem Redactor in einer ungeschickten Weise Bruchstücke aus zwei Schriften zusammengefügt sind, welche denselben Gegenstand behandelten, dabei jedoch, wie in der Sache, so auch im Ausdruck differirten; man vergleiche 5 לבש שקים mit 6 החכמה, כסה und 8 bei gleichem Object. Daraus folgt weiter, daß der Redactor einen doppelten Bericht über Gottes Befehl an Jona und die Vollziehung desselben, über die Buße der Nineviten wie über die Reue Gottes vor sich gehabt hat. Von einer Fortsetzung der Scheidung beider Berichte innerhalb des Cap. 3 stehe ich indessen vorläufig ab, da einige hierbei in Betracht kommende Punkte sich besser in einem anderen Zusammenhang erörtern lassen, und beschränke mich vorzugsweise darauf, den Text von mehreren

Interpolationen zu reinigen. Als solche betrachte ich die unnöthige Specialisirung von הבהמה durch 7a, sodann אל-יטעמו מאומה 7b, welches schon in ומים gehalten ist, aber wohl kaum das überaus harte Verbot אל-ישהו האדם 8 verständiger Weise nur האדם als Subject gedacht werden kann, bemerkt auch Hitzig; hat etwa der ursprüngliche Erzähler das החכפה שקים auch nur von den Menschen gemeint, ein Späterer aber seinen wegen des Mangels eines האדם ungenauen Ausdruck durch die Einschiegung von הבהמה האדם falsch interpretirt? — In 7 unterbricht die Angabe מלך גורליי störend die Verbindung ויזעק (המלך) ויאמר כנינוה לאמר (scil. המלך). Eine Umsetzung jener Worte, etwa in den Anfang der directen Rede, ist nicht rathsam; sie stammen wohl (incl. לאמר) von einem Leser, der für einen Befehl des Königs die Zustimmung der Großen des Reiches und die ausdrückliche Erwähnung dieser Zustimmung für unerläßlich hielt oder durch dieselbe in diesem Falle der Verordnung des Fürsten besonderen Nachdruck verleihen wollte. (Vocalisirte er etwa ויזעק als Kal und ergänzte als das Subject „der Herold“? Dann würde sich die Wiederholung des המלך um so leichter erklären.)

Die Differenz in ויכסו und ויהכסו ist wohl nicht durch Abänderung der ersteren Form in das Hithpael auszugleichen. In 7 ויזעק scheint das überlieferte Hiphil in dem hier verlangten Sinne „er liefs ausrufen“ allein richtig<sup>1)</sup>. Die Vocalsetzung in מַעַם statt des biblisch-aramäischen מָעַם (assy. tēmu) mag man, wenn man darin nicht einen Irrthum sehen will, durch die Annahme rechtfertigen, daß

<sup>1)</sup> LXX (καὶ ἐξηρῶχθη καὶ ἐρρέθη — παρὰ τοῦ βασιλέως) punctirte wahrscheinlich וַיִּזְעַק וַיֵּאמֶר, wie sie 2, 11, wo ihr יהוה fehlte, וַיֵּאמֶר durch προσετάγη übersetzte. Jene Punctuation ist aber nicht gut, vgl. Dillmann zu Gen. 48, 1; Jos. 2, 2 ist וַיֵּאמֶר (Subj. ein Bote) oder vielmehr ebenso wie in Gen. 48 וַיֵּאמֶר zu emendiren.

die Hebräer bei der Uebernahme dieses term. techn. der Verwaltung in ihre Sprache ihm diejenigen Vocale verliehen haben, welche das Wort bei ihnen in der Bedeutung „Geschmack, Einsicht“ bereits hatte <sup>1)</sup>.

Nach C. 4, 1 ff. ist Jona ärgerlich, daß Gott die Stadt nicht zerstört, und beklagt sich deshalb bei ihm; auf Jahves Frage aber, ob er „recht“ zürne, bleibt die Erwiderung des Propheten aus. Dieses sein Schweigen ist unverständlich, zumal nach seiner längeren Expectoration in V. 2, und in der That giebt er in 9 auf die gleiche Frage Gottes trotz seines Unmuths Antwort. Daß ein Redactor die Aeufserung des Jona strich, weil sie ähnlich lautete wie die in 9, wird Niemand glaublich finden. Erinnerung man sich nun, daß in 1 Kön. 19, einem Capitel, das wohl schon zur Zeit des Buches Jona mehrere Interpolationen enthielt, Elia zweimal von Jahve über dieselbe Sache gefragt wird (V. 9. 13) und zweimal dieselbe Antwort ertheilt, so kann man zu der Ansicht neigen, es möchte hinter Jona 4, 4 eine ähnliche Entgegnung des Propheten wie die in 9b berichtete, etwa **לֵי הֵיטֵב חָרָה לִי וַיֹּאמֶר (יוֹנָה)** durch eine Art von Homoioteleuton ausgefallen sein. Nach dieser Hypothese müßte der Erzähler hinter der Versicherung des Jona die Unterredung Gottes mit demselben abgebrochen haben, weil sie ja doch in 9 wieder aufgenommen und zu Ende geführt werden sollte. So wunderlich uns ein solches Verfahren auch dünken mag (in 1 Kön. 19 ist durch die Eingangsworte von V. 11 der Uebergang von der Interpolation zu der

---

<sup>1)</sup> Esr. 6, 14. 7, 23 treffen wir **מִן-טַעַם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** resp. **מ' ט'** an. Möglich, daß der Punctator an diesen Stellen, den einzigen, die von einem **טַעַם** Gottes reden (und schwerlich dem ältesten Text angehören), durch die Verschiedenheit der Vocale den Unterschied zwischen einem göttlichen und menschlichen **טַעַם** (letzteres **טָעַם**) andeuten wollte; daß aber der Autor jener Wendungen selbst beide Male nur das gewöhnliche **טַעַם** gelesen wissen wollte, darüber, meine ich, kann kein Zweifel herrschen.



älteren Erzählung vermittelt), so weiß man doch nicht, ob man dasselbe nicht einem Schriftsteller aus der Epoche des jüngeren Hebraismus zutrauen darf; indessen läßt sich noch eine andere Erklärung des in Rede stehenden Verses finden. Vor allem ist er entbehrlich; wird doch die Handlung selbst in dem Falle nicht weitergeführt, daß man in der oben angegebenen Weise einige Worte ergänzt. Ja es träte bei dieser Ergänzung der weitere Uebelstand ein, daß der Prophet mit seinem trotzigem **היטב חרה לי** das letzte Wort und somit scheinbar Recht behielte, da Jahve eine künftige Sinnesänderung des Jona nicht einmal andeutet (anders erwarten wir es 1 Kön. 19, 11). Fehlt V. 4, so hüllt sich Jahve bei dem Vorwurf des Propheten in Schweigen, offenbar, weil er diesen später von der Richtigkeit seines Verfahrens zu überzeugen hofft. Derjenige jedoch, welcher V. 4 einsetzte, war der Meinung, Jahve dürfe die Klage und Anklage des Jona nicht ruhig hinnehmen, und so gebrauchte er, mochte er sich nun vor einer stärkeren Umgestaltung des Textes scheuen oder ihm grade nichts Passenderes beifallen, für die Antwort Jahves die in V. 9 mitgetheilte, dort auf eine ähnliche Aeußerung wie 3b sich beziehende Rede Gottes. Damit daß Jahve überhaupt das Wort ergriff, war der Intention des Verfassers von V. 4 genügt, und wir bedürfen nicht der Hypothese, daß der zweite Theil seines Einsatzes ausfiel, oder daß er durch V. 4 dem Leser habe andeuten wollen, derselbe möge sich die Fortsetzung des Gesprächs nach V. 9 selbst ergänzen. (Sollte er etwa gewünscht haben, daß Jahve des Propheten Klage mit Spott abfertige, indem er die aus V. 9 aufgenommene Frage in dem Sinne verstand: „bist du recht böse“?). — So wenig wie V. 4 machten 2 und 3 einen Bestandtheil des ältesten Berichtes aus. Allerdings lernen wir durch Jonas Rede das Motiv seiner Flucht vor Jahve kennen, welche der Darsteller in 3, 1 nicht begründet hatte; aber, wie Hitzig richtig ge-

sehen hat, der in 4, 2 f. angegebene Grund ist ein ganz anderer als der oder die von uns vorausgesetzten. Wer 1, 3 liest, ohne Kenntniß von 4, 2 f. zu haben, sucht sich, freilich kopfschüttelnd, den Ungehorsam des Propheten etwa so zu erklären, daß dieser nicht gesonnen war in einem Reiche, von welchem schon zu seiner Zeit Israel Gefahr drohen, und dessen Untergang er im Interesse seines eigenen Vaterlandes wünschen mochte, seine warnende Stimme zu erheben und im Falle des Erfolges zu der Erhaltung und Kräftigung eines furchteinflößenden oder verhassten Volkes beizutragen. Blieben dagegen die Heiden, zumal die Bewohner der großen Stadt Nineve, für seine Mahnungen taub — und das war höchst wahrscheinlich — sollte er sich da dem Hohn und der Verachtung, vielleicht gar der Lebensgefahr unter ihnen aussetzen? Konnte ihn ferner nicht ein dankbarer Wirkungskreis (von einem Eintreffen seiner Orakel berichtet 2 Kön. 14, 25), die Liebe zu Freunden und Verwandten (vgl. Gen. 12, 1) u. a. an die Heimath fesseln? Daß Jona den Befehl Jahves deshalb nicht vollziehen wollte, weil er wußte, dieser werde das von dem Propheten zu verkündende Strafgericht nicht eintreten lassen, das vermögen wir um so weniger zu ahnen, als wir nirgends, auch an unserer Stelle nicht, Aufschluß darüber erhalten, welche Erfahrungen und Reflexionen denn in Jona den Glauben erweckten, Jahve werde an dem heidnischen, lasterhaften Nineve seine Drohungen nicht erfüllen. Hatten andere Propheten, denen von Jahve geheißsen wurde, den Gottlosen die Bestrafung zu weissagen, die Langmuth und die schonende Liebe Gottes gegenüber dem Sünder nicht gekannt, hatten sie gar, wenn sie sich derselben erinnerten, gegen die Ausführung des göttlichen Willens sich gesträubt? Statt Jahve durch seinen Fluchtversuch zu erzürnen, hätte Jona, als die Aufforderung desselben an ihn erging, freimüthig und doch bescheiden (etwa nach Art des Mose) seine Einwendungen und Be-

denken vorbringen sollen; mußte doch der Auftrag 1, 2 schon an sich den Propheten in Erstaunen setzen; denn „kein Prophet vernahm jemals den Befehl, in ein fremdes, etwa weitentlegenes Land, um es zu bedrohen, zu gehn und konnte ihn nicht vernehmen. Weissagend über fremde Völker, blieben die Propheten im Lande“ (Hitzig-Steiner S. 172). Aber unbekümmert darum, daß diesen und ähnlichen Erwägungen ein denkender Leser an der Stelle 1, 3 sich nicht verschließen konnte, daß das dort geschilderte Verhalten des Jona eine sofortige Begründung verlangte, falls es nicht eigensinnig, thöricht und vollends bei einem Propheten unverzeihlich erscheinen sollte, war der erste Erzähler nach den Worten ויקם יונה, nach denen ein mit dem Folgenden Unbekannter ein וילך אל נינוה (3, 3) erwartet, fortgefahren mit לברר מלפני יהוה. Er brauchte eben, mag er darin einer Sage gefolgt sein oder nicht, den Ungehorsam und die Flucht des Jona in das Ausland, sogar über das Meer (daher er ihn nicht in Palästina trotzig bleiben liefs), um auf merkwürdige Weise die Entdeckung des Frevels und die Bestrafung des Frevlers durch Jahve herbeiführen zu lassen, ehe der Prophet sich dazu bequeme, das Wort desselben den Nineviten zu verkündigen. Nach meinem Dafürhalten hätte der originale Verfasser von Cap. 1 selbst dagegen nichts gehabt, daß Jemand sich bei der Lectüre von 1, 3 mit dem oberflächlichen Gedanken zufrieden gab: wenn so Mancher Gottes Gebot übertreten hat, warum sollte das nicht auch ein Prophet einmal gethan haben (vgl. die allerdings durch eigenthümliche Umstände veranlaßte Uebertretung eines Propheten 1 Kön. 13)? Daß einem solchen Darsteller sich die Nothwendigkeit wenigstens einer nachträglichen Begründung für das frühere Verhalten des Jona aufgedrängt, und daß er diese Begründung dann in der uns 4, 2 f. vorliegenden Weise gegeben habe, ist unwahrscheinlich. Dagegen hat, wie vermuthlich schon Andere vor ihm, der Autor von 4, 2 f.

an 1, 3 begründeten Anstofs genommen und sich bestrebt die ehemalige Handlungsweise des Propheten zu entschuldigen. Für seinen Zweck hat er hauptsächlich die Schlussworte des dritten Capitels sowie die spätere Verhandlung Jahves mit Jona benutzt, bei welcher der erstere sein Erbarmen mit dem Sünder hervorhebt. Das Unzutreffende und Unzulängliche seines Versuchs steht ungefähr auf gleicher Linie mit der verkehrten Motivirung, welche der Schreiber von 1, 14 für das Thun der Seeleute sich erdacht hat, die den Propheten als „unschuldig“ bezeichnen müssen; weiter unten wird sich zeigen, daß beide Einschiebungen von demselben Schriftsteller herrühren.

Wir haben jetzt das Verhältniß von 4, 1 zu 4, 5 zu untersuchen. Nach V. 1 ist Jona sehr böse, und zwar, wie man gewöhnlich annimmt, deshalb, weil Gott seine Drohung nicht wahr macht; der Prophet weiß also bereits, was dieser gethan — und das kann er erst am Ende der 40 Tage (3, 4) wissen — ja, der Ergänzter läßt ihn Jahve darüber Vorhaltungen machen. Wie vereint sich diese Angabe mit der in V. 5, daß Jona in einer selbsterbauten, jedenfalls für einen längeren Aufenthalt eingerichteten Hütte außerhalb Nineves bleibt „um zu sehen, was in (mit) der Stadt geschehen werde“? Wegschaffen würde man diesen Widerspruch nicht durch die Annahme, Jona möchte von Unmuth ergriffen worden sein, als Jahve ihm noch vor Ablauf der Frist die Aenderung seines Entschlusses in Betreff der Stadt offenbart habe. Dann war das Abwarten des Propheten zwecklos; oder glaubte er nicht, daß es Jahve mit einer solchen Aeufserung Ernst sei? Uebrigens hätte weder ein Erzähler eine hierauf bezügliche Mittheilung unterlassen, noch der Redactor sie beseitigt. Die wider alle Vermuthung eingetretene Bekehrung der Nineviten konnte dem Jona als Wirkung seiner Predigt an sich nicht unangenehm sein; mißfiel sie ihm etwa deshalb, weil er vermuthete, daß Gott die Stadt jetzt nicht werde

untergehn lassen, und weil er so Gefahr lief, als ein falscher Prophet zu erscheinen? Aber da ihm Gottes Entscheidung nicht bekannt war, da er eine Zeit lang eine abwartende Haltung annehmen und da nach der bestimmt und bedingungslos (3, 4 b) auf Gottes Befehl (3, 2 b) ausgesprochenen Drohung der Gedanke an ein strenges Strafgericht über Nineve ihm am nächsten liegen mußte — wie konnte da sein Mißvergnügen so außerordentlich sein wie unser Text es im ersten Verse schildert? Durch den so leicht sich darbietenden Vorschlag einer Umstellung von 4, 5 vor 4, 1 wird den Schwierigkeiten nicht abgeholfen. Nicht nur schließt V. 1 ungezwungen an 3, 10, und ebenso 4, 6 an den Inhalt von 4, 5 a an, sondern man würde auch bei jener Versetzung innerhalb derselben Schrift eine Angabe vor 4, 1 oder (etwa mit כִּי „weil“) *hinter* diesem Verse vermissen, daß oder wodurch Jona die Aufhebung des göttlichen Gerichtes erkannte oder erfuhr. Während aber 3, 10. 4, 1. 5 a. 6, was die Reihenfolge der Handlungen betrifft, sich zwanglos aneinander fügen, besteht zwischen 5 b und 6 in der That eine Lücke, da 6 f. die hier nicht mitgetheilte Verschonung der Stadt und die Kenntniß des Propheten von diesem Umstande zur Voraussetzung hat. Eine Athetese des unbequemen Halbverses 4, 5 b wäre ein kritischer Gewaltstreich; aber auch zu der Annahme eines Ausfalls nach 4, 5 im jetzigen Text, mit dem Inhalt „und es sah Jona, daß Gott Nineve verschonte, und das verdroß ihn sehr“ werden wir uns um so weniger entschließen, als schon der in V. 1 erzählte Unmuth des Propheten auf eben jenem Wissen von der Errettung Nineves beruht. Vielmehr haben wir in unsern Versen nicht nur eine Verschiedenheit der Quellen, sondern auch eine üble Zusammenarbeit ihrer Mittheilungen durch einen Redactor zu constatiren, und erinnern hinsichtlich des letzteren Punktes vorläufig an unsre Bemerkung über die Stellung von 3, 5. — Eine andere Differenz zwischen den Erzählungen werden

wir bei der Vergleichung von 4, 5 und 4, 6 gewahr. Jahve (Elohim) schafft nach V. 6 einen Kikajon, um Schutz über dem Haupte (nicht : über der Hütte) des Propheten zu werden, während nach V. 5 Jona sich ein Schirmdach errichtet und „im Schatten unter demselben“ wohnt (vgl. Jes. 4, 6 וּסְכָה תְהִיָּה לְצֶל יוֹמָם מִחֶרֶב), das Schicksal Nineves von hier aus abwartend. (Nach Hitzig S. 173 „verräth sich das Gebilde der von nichts Ueberkommenem beengten Phantasie durch die Ueberfruchtung gegen das Ende“, wozu er außer Theilen von 4, 10 f. auch unsere Verse rechnet). Hält man diese Abweichung in der Darstellung mit der oben in 4, 1 und 4, 5 beobachteten zusammen, so gelangt man zu folgendem Ergebniss. Nach der einen Schrift hat Jona, als Jahve wegen der Bekehrung der Nineviten nach Ablauf von 40 Tagen statt des Rechtes die Gnade walten liess, im Aerger die Stadt verlassen. Da läßt Jahve scheinbar absichtslos zur Freude des unter der Hitze leidenden, also unter freiem Himmel sich aufhaltenden Propheten einen Baum zu einer beträchtlichen Höhe wachsen (vgl. 1 Kön. 19, 4 וַיֵּשֶׁב תַּחַת רְתֵם אֶחָד nach dem Keri), an dessen plötzliches Verdorren der gegen die heidnische Stadt barmherzige, aber nicht minder seinem Propheten gegenüber langmüthige Gott eine eindringliche Belehrung knüpft. Die Relation der zweiten Vorlage gab dagegen an, daß Jona, nachdem er den Untergang geweisagt, (noch vor dem Ende der bestimmten Frist) sich aus der Stadt begab, welche, um den Zorn der Gottheit abzuwenden, die gewaltigsten Anstrengungen traf, und daß er eine Laube baute, der Dinge harrend, die da kommen sollten. Mit der Erzählung, daß Nineve nicht zerstört wurde, kann diese Quelle nicht geschlossen haben; auch ihr Autor wußte vom Unmuth des Propheten sowie von der merkwürdigen Staude zu berichten, dachte sich dieselbe aber in der Nähe der Hütte des Jona oder höchstens den Propheten bisweilen im Schatten des Gewächses vor seiner

סבה sitzend (4 וישב החתיה); umgekehrt על bei 3, 6) vgl. Gen. 18, 1 b (Abraham) כחם היום mit 4b תחה העץ. Nach Hitzig ist 4, 5 mit seinen Fortsetzungen, „wenn man einige Ordnung herstellen will“, als Plusquamperf. zu fassen, „siehe zu 2, 4“ (auch Steiner z. St.), und er macht, wie schon oben erwähnt, dem Verfasser den Vorwurf, daß er den Propheten erst in 5 aus der Stadt gehen lasse, in der Absicht zu erfahren, was er bereits wisse. Aber! die Schuld an der Verwirrung trifft einzig und allein den Redactor, der nach 4, 1 und 4, 5 a (das Verlassen der Stadt muß auch in seiner Hauptvorlage gestanden haben) spätestens in 4, 5 b sich seiner zweiten ausführlicheren Quelle zuwandte. — In 4, 6 ist להציל לו befremdlich, da das Gewächs und die von demselben ausgehende Beschattung nicht den Zweck hatte, den Propheten von seinem Unmuth zu befreien. Schwerlich ist die Phrase aus einer Quelle geschöpft, sicher nicht aus derselben, welcher der vorhergehende Infinitiv entstammt, sondern wohl der Zusatz eines Lesers, der in dem Aufwachsen der Wunderpflanze einen hervorragenden Beweis der Freundlichkeit Gottes sah. — Ob die beiden Zeitangaben בעלות השחר und לפתחה von einem oder von verschiedenen Verfassern herzuleiten sind, ob beide (für das Verständniß nicht absolut nothwendig) schon von dem ältesten Darsteller geschrieben wurden, ist sehr unsicher; vermuthlich fand die Notiz בעלות השחר schon derjenige vor, der, wie wir sehen werden, 8a einsetzte. — Aus V. 9 erfährt man, daß Jona über das plötzliche Eingehen des herrlichen Gewächses bis zum Tode betrübt war (ער-מות bot wohl schon die ursprüngliche Schrift). Uebergeht man beim Lesen zunächst V. 8, so wird man die Stimmung des Propheten darauf zurückführen, daß ihn dieser Vorfall an die Vergänglichkeit alles Irdischen mahnte, auch desjenigen, welches wegen seiner anscheinenden Kraft und Festigkeit eine längere Dauer seiner

Existenz verheißt und um seiner Schönheit willen sie verdiente (vgl. חסם על-הקיקיון). Sah er überdies in dem Untergange des Kikajon das Wirken der Gottheit, so mochte es ihn leicht bedünken, als ob diese, nachdem sie ihn schon durch die Nichterfüllung des Orakels in seiner Prophetenehre verletzt, ihm nicht einmal die harmlose Freude an der prächtigen Pflanze gegönnt habe. Im Widerspruch hiermit heißt uns 8a den Grund für den Lebensüberdruß des Propheten (einen Grund, der auch 1 Kön. 18 bei Elia rein geistiger Art ist<sup>1)</sup>) in einem auf sein körperliches Befinden einwirkenden Umstand suchen, insofern Jona nach dem Welken des ihm erquickenden Schatten gewährenden Baumes von der Hitze übermächtig geplagt wird. Ja, diese Hitze soll von Gott selbst um des Jona willen durch einen dörrenden Ostwind veranlaßt oder, wenn man will, verstärkt worden sein. Allein die Sendung des Gluthwindes ist eine unnöthige Peinigung des Propheten, die mit der Absicht Jahves, ihn durch das, was mit dem Wundergewächs vorgeht, zu belehren, in keinem Zusammenhang, mit der Nachsicht und herablassenden Güte, welche Gott nachher gegen den mißmuthigen und trotzigigen Propheten zeigt, sogar in scharfem Contrast steht. Wahrscheinlich ist 8a nicht derjenigen Quelle entlehnt, welche von dem Bau der Hütte berichtete; in die Hütte konnte sich ja Jona nach dem Vertrocknen der Pflanze bei zunehmender Schwüle leicht zurückziehn. Daß aber auch die andere Vorlage des Redactors unsern Halbv. nicht enthielt, läßt sich sprachlich erweisen. An den drei anderen Stellen des Buches, an denen uns מִנָּה be-

<sup>1)</sup> Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, daß die Worte תחת רחם אחר 1 Kön. 19, 5 die an falsche Stelle gerathene, richtige Correctur von תחת רחם אחר V. 4 sind; אחר entstand durch Abirren des Schreibers auf das ת in רחם oder תחת. Als Einsatz betrachte ich ferner 6b (וישנה) gegen 8 (וישנה) und 7; desgleichen erscheint mir in V. 8 בכח האכילה הריא und תרב bedenklich.



gegnet — und wir haben keinen Grund, dieselben nicht als Bestandtheile der erwähnten Schrift anzusehen — ist das Subject des auf וימן folgenden Verbs, welches letztere im Infinitiv (2, 1) oder mit Waw consec. Imperf. (4, 6. 7) angefügt wird, identisch mit dem Object von וימן; in 4, 8a dagegen tritt nach וימן רוח in ותך השמש ein neues Subject ein, dessen Ausscheidung der Text nicht gestattet, da הבה vom Winde nicht üblich ist<sup>1)</sup>. Vermuthlich würde der erste Darsteller, wenn er mit ותך השמש fortzufahren willens war, ein von וימן verschiedenes Zeitwort, etwa שלח, המיל, wie 1, 4, mit רוח (בארץ) vorausgeschickt haben; auch hätte er, der das Stechen des Wurms durch את הבה ausdrückt, das der Sonne wohl in gleicher Weise, nicht durch הבה על, bezeichnet; siehe das, allerdings in der Poesie und mit dem Suffix stehende יבקה Ps. 121, 6. Im Satzbau hat sich der Verf. von 8a nach 7 gerichtet; dem וימן, ותך, ויתעלה hier entspricht dort וימן, ותך, וייתעלה. Veranlassung zur Einschiegung von 8a gab wohl weniger die Meinung des Autors, daß die üble Stimmung des Jona durch V. 7 nicht genügend motivirt sei, als vielmehr seine Absicht, den sich gegen Gottes Anordnung nun schon wiederholt auflehrenden Propheten durch Gott empfindlicher strafen zu lassen als es von diesem später in Worten geschieht. Vielleicht ist er derselbe wie der die Freundlichkeit der Gottheit betonende Urheber der Wendung להציל לי מרעו 4, 6 (nach על-ראשו vgl. 8) על-ראש יונה; auch mag er bei ויתעלה an בההעמף 2, 8 sich erinnern haben. — Ueber die letzten Verse spricht sich Hitzig S. 173 dahin aus: „Die Argumentation in 10 und 11 erzeugt in ihrem Verlaufe noch zwei weitere Argumente, welche nicht zur vollen

<sup>1)</sup> In Ges. Lex. finde ich freilich unter הִבָּה 2) „getroffen sein, von der Sonne, dem Winde Ps. 102, 5. Hos. 9, 16“; aber an beiden Orten ist nur an die gewöhnliche Ursache des Verdorrens, den Sonnenbrand, zu denken.

Entwicklung kommen.“ Nach der bisherigen Untersuchung wird es klar sein, daß, wie das Entstehen, so auch das Vergehen des Baumes, die Verstimmung des Jona, Gottes Frage und Selbstrechtfertigung in beiden Quellen enthalten war. Aber die Scheidung dessen, was diesen angehört, wird uns hier dadurch erschwert, daß die Möglichkeit der Erweiterungen von anderer Hand, wie wir dergleichen im Fortgang unserer Betrachtung wahrgenommen haben, mit ins Auge zu fassen ist. So steigen mir Zweifel auf, ob man ובהמה רבה V. 11 der Hauptquelle im Jona zuweisen darf. Bei der etwaigen Vernichtung der Stadt kam für den ursprünglichen Erzähler das Vieh, auf welches er in 3, 5 keine Rücksicht nahm, meines Erachtens schwerlich in Betracht; stammt nun obige Angabe von dem andern Darsteller ebenso wie im Anfang von 3, 7 בַּהֲמָה, oder wurde sie von Jemand, der diesen Vers gelesen, vielleicht auch in 3, 8 dieselben Worte wiederholt hatte, in 4, 11 eingefügt und zwar an den Schluß gebracht, wo die Kürze des Ausdrucks gegen die Länge des auf die Menschen sich beziehenden Passus in auffälliger Weise absticht? — Da der Haupterzähler von Cap. 1 einige Male שָׁרָא verwendet hat (בְּשָׂרָא, בשלי), der andere Schriftsteller aber in Cap. 3 und 4 nicht, so wird man es für richtig halten, 10b von jenem abzuleiten; indessen darf man diesen Ursprung schon deshalb nicht für unbedingt sicher ausgeben, da auch ein Leser, welcher בעלול השחר in 7 vorgefunden (wenn nicht gar geschrieben) hatte, es für nöthig erachten mochte, auf die kurze Existenz des Gewächses hier hinzuweisen, wenn dies in der ihm vorliegenden Schrift (resp. den Schriften) noch nicht geschehen war; außerdem ist ja שָׁרָא dem jüngsten Hebraismus überaus geläufig. Jedenfalls befremdet es, daß dasjenige Moment der Argumentation, welches wir an erster Stelle erwarten, die Hervorhebung der Werthlosigkeit jener so rasch vergehenden Pflanze im Verhältniß zu der Bedeutung der alten Stadt und ihrer

Bewohner, seinen Platz erst hinter dem andern Moment **לא גָדְלוֹ** hat, einem Moment, an welches man nicht leicht denkt, nämlich daß Jona zum Wachsthum der Pflanze nichts beigetragen hat, während Nineves Gröfse das Werk Jahves ist. Klarheit über 10b bringt erst eine neue Beobachtung über **מָנָה**. Wenn wir den oben als Zusatz erwiesenen Halbvers 8a nicht berücksichtigen, in welchem **מ** zum Object den durch Gott entstehenden Gluthwind erhält, so braucht der ältere Erzähler unser Verbum nur so, daß die Geschöpfe, denen Gott einen Befehl zukommen läßt, nicht erst durch ihn ihr Dasein erlangen, um denselben auszuführen. Zu letzterem Zweck war jeder bereits vorhandene **דג גדול** und jede **הולעת** zu verwenden, und **וימן** ist nicht **ויברא**. Daraus folgt, daß nach dem ursprünglichen Verfasser auch der **קיקיון**, dem Gott einen Auftrag gab, damals schon bestand, wenn auch als niedrige Pflanze, und daß derselbe nur (wohl in beliebiger, seiner Natur gemäß nicht allzulanger Zeit) für die Schattenspendung die Höhe eines Baumes erreichen sollte. Ein Wunder am Kikajon zu thun, ihn ebenso schnell wachsen wie welken zu lassen, hatte Gott keine Veranlassung; ihm kam es nur darauf an, das Mitleid des Propheten zu wecken, und dazu genügte es, daß der Baum herrlich gedieh und unerwartet zerstört wurde. Also hat ein späterer Leser 10b interpolirt; möglicherweise derselbe, der 8a mit seinem **כורח השמש** schrieb, eine Zeitangabe, welche, ebenso wie **בעלות השחר**, nach Hitzigs Bemerkung nichts zur Sache thut und etwa an Gen. 19, 15. 23 erinnert. Die Vermuthung, daß grade dieser Schriftsteller das überlieferte **קיקיון וימן** falsch auf faßte, liegt um so näher, als in 8a dieses Verbum im Sinne von „entstehen lassen“ (*γίνεται λαίλαψ* Marc. 4, 37) oder „etwas eben Entstandenes herbeiführen“ gebraucht ist. Nun wird es uns auch nicht mehr auffallen, daß das, wie wir vorher sagten, an erster Stelle erwartete Argument an zweiter resp. dritter steht; es ist eben später in den

Text gesetzt; vgl. 4, 6 'להציל וג' nach 'לרדות וג'. — Es läßt sich annehmen, daß schon die älteste Quelle den קיקיון durch einen Relativsatz genauer bestimmte; ob aber durch den vorliegenden, ist eine andere Frage. Die Worte בו אשר לא עמלת בו sind offenbar zu „Nineve der großen Stadt“ 11 a in der Form אשר עמלתי בה hinzuzudenken und beziehen sich, losgelöst vom Folgenden, auf die Sorge, welche Jahve hatte, um die Bekehrung der Stadt zu ermöglichen und dadurch ihren Untergang zu verhindern. Die Berufung des Propheten aus fernem Lande sowie die Anstalten, die Jahve treffen mußte, um den Jona zu strafen und endlich sich gefügig zu machen, vielleicht auch die Reden, die er ihm in den Mund legte, werden hier als Zeugnisse für die Mühe Jahves um Nineve angesehen. Daß er selbst dieses groß gemacht hatte, ist für die Beweisführung nicht durchaus nothwendig und liegt außerhalb unserer Erzählung. Daher glaube ich, daß die Wendung ולא גרלתו von dem zweiten Schriftsteller, der, wie sich ergeben wird, den ersten gekannt hat, in seinen Parallelbericht eingefügt wurde als ein weiteres Argument für die Theilnahme des Gottes Israels an Nineves Geschick; ob er dabei das עמל Jahves in Bezug auf die Stadt als ein „sich mühen um die Größe (statt: um die Bekehrung) derselben“ deutete oder nicht, ist unwesentlich. — Demselben Autor vindicire ich 11 b außer etwa den vorher besprochenen Schlussworten. Für den originalen Verfasser reichte ein emphatisches נינוה העיר הגדולה aus, zu welcher Bezeichnung man אשר עמלתי בה (s. oben) ergänzen mochte; höchstens hat er, was mir aber nicht wahrscheinlich vorkommt, dieselbe durch einen Satz wie אשר יש בה אדם רב erweitert. — Im Relativsatz אשר לא ידע וג' V. 11 ist mir wenigstens der Gebrauch des Singulars in ידע und den Suffixen von ימינו und לשמאלו anstößig; hat ein Versehen, z. B. die Auslassung des ו hinter ידע, eine Correctur des Schlusses der anderen Worte (auf ים) veranlaßt? — Das

dunkle **חֲרִישִׁית** V. 8 ist nach Steiner vielleicht **חֲרִישִׁית** zu lesen, „welches als Ableitung von **חָרָם** Sonne „heiß, glühend“ bedeuten könnte.“ Doch ist die Vertauschung des **ס** mit **ש** in **חָרָם** nicht zu belegen und auch wenig glaublich, da hierdurch eine Verwechslung mit **חֲרָשׁ** „Scherbe“ und manchen andern Worten entstanden wäre; sodann würde in einem Ausdruck des alltäglichen Lebens die Verwendung des seltenen (ächten?) **חָרָם** statt des üblichen **שָׁמֶשׁ** auffallen<sup>1)</sup>. Das N. pr. **שָׁמֶשׁ** Esr. 4, 8 f. 17. 23, vielleicht einem Dialect entlehnt, kann „der Sonne geweiht“ bezeichnen; oder wäre es **שָׁמֶשׁ** zu lesen und als eine Entstellung aus **שָׁמַעַי** zu betrachten, wie möglicherweise **שָׁמַעַן** aus **שָׁמַעַן**? Bei der Herleitung unseres Wortes von **חָרָם** sollte man ferner eher die Bedeutung „sonnig, von der Sonne beschienen“ als „glühend“ erwarten. Ein Verbum **חָרַם** „glühen (Gesen. Lex. noch in der 9. Aufl.) ist wohl nur wegen **חָרָם** „Sonne“ angenommen. Unbefriedigend ist außerdem die Uebersetzung von **חֲרִישִׁית** durch „schweigend“ (schwül), „betäubend, sausend“, also nach der Wurzel von **חָרַשׁ**, oder die Deutung nach **חָרִישׁ** qualis flat tempore arandi. Gegen letzteres spricht sich auch Steiner aus; Bedenken erregen muß der Umstand, daß von den **חָרִישׁ** analog geformten Substantiven **אֶסְרִי**, **קָצִיר**, und auch von **רִישׁ** (רִישׁ), eine adjectivische Weiterbildung mit **י** nicht vorhanden ist. Hitzig denkt sich als den Sinn des Adjectivs „herbstlich“, und Grätz a. a. O. S. 135 verlangt **חֲרִישִׁית**; doch sähe man hier lieber eine Beziehung auf die Sommerzeit. Stände es fest, daß die LXX ihr **συχαίοντι** nicht aus **(πνεύματι) καύσωνος** (-ος richtig Vollers) und der Wirkung des Windes gerathen

<sup>1)</sup> Die treffliche Emendation des überlieferten **חֲרִישִׁית** Richt. 14, 18 in **חֲרִישִׁית** hat Stade in dieser Zeitschrift 1884, S. 253 und Grätz im Psalmencommentar Bd. 1 S. 143 veröffentlicht, dieser jedoch mit der abweichenden, nicht zu billigenden Punctuation **חֲרִישִׁית**.

hätte, so wäre die Vermuthung nicht zu gewagt, daß sie **חריר** im Text fand. Formen von **חרר** giebt sie durch *συνεφρόνησαν* Ps. 102, 4, *θερμανθῆ* (nach *προξανθῆ*) Ezech. 24, 11; auch Hiob 30, 30 fügt cod. Alex. a. E. ein *συνεφρόνη* an. (Die Wiedergabe von **חררים** Jer. 17, 6 durch *ἐν ἀλίμοις* beruht wohl auf der Heranziehung des folgenden parallelen *ἐν γῇ ἀλμυρᾷ*.) Hinsichtlich der Formation darf man vergleichen **חרירי** Deut. 32, 24 und **עריי**, beides von einem intransitiven Verb. med. (ר) gemin. herstammend; ferner den, allerdings der Endung **י** entbehrenden Ausdruck **צהיה** (**צהיחה**, **צהיחים**, wie das Keri richtig liest statt **צהחיים** Neh. 4, 7). Daß ein „unerträglich heißer“ Wind gemeint sein muß, ist auch Steiners Ansicht, der auf Gen. 41, 6. 23 (**שדפות קרים**) verweist. Eine über allen Zweifel erhabene Erklärung oder Verbesserung von **חרישית** wird sich kaum geben lassen; nach Vollers las LXX **חרב** oder **מחריב** „verheerend, versengend“; höchstens doch wohl **חריבית**, das aber stärker als das vorgeschlagene **חרירית** von der Ueberlieferung abweicht. — Die merkwürdige Vocalisation **בן לילה** V. 10, welche wir noch vor **יקה** Spr. 30, 1, **הבות** Deut. 25, 2, **נון** (dagegen Hieronymus im prologus galeatus „incipiunt ab Hiesu filio Nave, qui apud eos Josue *ben Nun* dicitur“) und in **בנימין** (**בנימיני**) antreffen, stellt wohl eine (spätere) dialektische Verschiedenheit gewisser Gegenden dar, welche in den Eigennamen **בן נון** und **בנימין** allgemein durchdrang, sonst aber nur vereinzelt in den massoretischen Text eingeführt wurde. Endlich hat die Nichtübersetzung von **אנה** und **אל** 4, 2 in der LXX so wenig wie manches Plus, das sie bietet, und wie eine Menge von Ungenauigkeiten und Verkehrtheiten ihrer Version in allen Capiteln irgendwelche Bedeutung für die Feststellung des originalen hebräischen Textes in unserem Buche.

Versuchen wir jetzt, indem wir vorläufig von dem eingefügten zusammenhängenden Liede in Cap. 2 absehen,

den Antheil, welchen der Haupterzähler (A), der Bearbeiter eines Theiles von demselben Stoff (B), der Ergänzter (C) und der Redactor (R) an der vorliegenden Schrift haben, noch genauer zu ermitteln, insbesondere an denjenigen Stellen, für deren richtige Beurtheilung es uns bisher noch an einem Anhaltspunkte gebrach. Wir verbinden damit, soweit das für unsern Zweck erforderlich ist, die Angabe einiger Eigenthümlichkeiten der Schriftsteller in ihrer Darstellungs- und Redeweise.

Der von uns als A bezeichneten Grundlage des Buches Jona weisen wir zu 1, 1—5 a mit unbedeutenden Auslassungen in 3 und 4 a; 7. 8 mit Ausnahme des Schlusses von 8 a und 8 b; 9. 10 bis גְּדֹלָה, 11—13, wenig ausgenommen; 15 (nicht 16). 2, 1. 11. 3, 1—3 a. 4 b. 5. 4, 1. 5 a (inhaltlich); 6 ohne die letzten Worte von 6 a<sup>1)</sup>; 7, ohne den Schluß von 7 a. 8 b. 9. 10 a (größtentheils) 11 a. Eine erkennbare Lücke hat diese Erzählung durch R erhalten hinter 3, 5, wo A berichtet haben muß, daß Gott um der Buße der Nineviten willen ihre Stadt nicht zerstörte; 3, 10 nämlich ist aus B aufgenommen, wie die mit V. 8 (וַיָּשְׁבוּ וַיִּדְרֹשׁוּ הָרַעָה) vgl. 10 a) und V. 9 (וַיִּנָּחֵם הָאֱלֹהִים) vgl. 10 b) übereinstimmende Schilderung beweist. A hat sich in der entsprechenden Erzählung jedenfalls kürzer ausgedrückt und ist deshalb übergangen worden. Daß und wodurch Jona die Aenderung des göttlichen Entschlusses in Betreff Nineves erfuhr, brauchte der Verfasser nicht anzugeben; sobald die vierzigtägige Frist verflossen war, konnte der Prophet an jener Wandelung nicht zweifeln. Ueber 3, 3 b s. unsre Bemerkungen zu B. In 4, 5 a wird יִנָּח in A wohl nicht existirt haben, da der Vers sich an 4, 1 anschloß; vielleicht stammt es dort aus B, wenn der Redactor schon in 4, 5 a (nicht erst in 5 b)

<sup>1)</sup> Von dem Gebrauch der Gottesnamen bei den einzelnen Autoren wird später die Rede sein.

den Bericht von B reproducirte, in welchem, wie wir weiter unten auseinandersetzen werden, 3, 9 (aus dem Edict des Königs) dem Vers 4, 5a voranging. In 4, 8 b fand sich in A (und B) hinter **יִנָּה וַיִּשְׂאֵל** wahrscheinlich noch **יִנָּה**, welchen Namen der Interpolator als entbehrlich nach seinem Einsatz 8a wegliess; zur Verknüpfung von **וַיִּשְׂאֵל** 8 b mit 7 b vgl. 1 Kön. 19, 4 b nach 4 a. — Der Verfasser unserer Schrift, welche an Umfang ihre jetzige Vorgängerin, das Buch des sogenannten Obadja, übertrifft, dem des Haggai aber nicht gleichkommt, erzählt einfach und schmucklos (wie denn bei ihm nicht einmal ein **וַיַּעַן** begegnet); seine Kürze ist bisweilen tadelnswerth. Zur Motivirung des ungewöhnlichen Befehles Jahves an Jona hinsichtlich der Nineviten genügt ihm **כִּי עָלָה רַעְהָם לִפְנֵי**; worin die **רַעָה** derselben bestand, weshalb Jona flieht, was er auf die Frage **מֶה-מָלֵאכְתָּךְ** geantwortet, erfahren wir durch A nicht. Man mag es entschuldigen, daß der Erzähler, etwa um den Eindruck der letzten Aeufserung Jahves durch nichts abzuschwächen, uns das beschämende Schuldgeständniß des Propheten am Schluß des Buches vorenthalten hat; aber daß letzterer nach seiner doppelten Errettung 2, 11 nicht einmal ein Wort des Dankes an Jahve hat, ist in hohem Grade auffällig. Hitzig findet es verkehrt, daß Jona (nach diesem Darsteller, setze ich hinzu) die Entscheidung über das Schicksal der Stadt im Bereiche derselben abwartete; doch hat der Autor, wenn ihm überhaupt der Gedanke daran kam, wahrscheinlich gemeint, daß Jahve schon Mittel und Wege gefunden haben würde, bei der allgemeinen Vernichtung seinen Propheten unversehrt hinauszuführen; wie leicht konnte er ihm am Ende der bestimmten Zeit einen Wink geben, daß er Nineve verlassen möge! Die Reden der handelnden Personen beschränkt A auf das geringste Maass. Die Predigt des Jona, an welcher Jahve so viel liegt, die der Prophet, von ihm inspirirt, hält, und deren ungeahnter Erfolg die Bekehrung



der großen, heidnischen, in Laster versunkenen Stadt ist, konnte nicht knapper wiedergegeben werden als wir in 3, 4 b lesen. Ist es da glaublich, daß derselbe Schriftsteller, der an einem Wendepunkte seiner Geschichte zu einer durch die Sachlage fast gebotenen Ausführlichkeit (Hinweis auf die Sündhaftigkeit des Volkes, auf die Macht und die Wahrhaftigkeit des verkündeten Gottes, auf die Schrecken des Unterganges) sich nicht aufzuschwingen vermocht hat — daß derselbe Schriftsteller bei weniger wichtigen Anlässen, z. B. 1, 14 und 4, 2 f., die dort auftretenden Personen sich lebhaft und wortreich aussprechen ließ? Man stelle neben diese Verse die directen Reden in 1, 2. 3, 2. 1, 12, die längsten, die erweislich von ihm herrühren, und man wird mir nicht verdenken, daß ich von der Ueberlieferung in 4, 10 f. für A nur wenig in Anspruch nehme. Charakteristisch für seine Diction ist der Mangel an Conjunctionen außer ו und כי. Einen indirecten Fragesatz finden wir 1, 7. Mit dem nur als Relativ gebrauchten אשר 1, 5. 9. 3, 2 (4, 10 im Anf.) wechselt שי in בשלמי 1, 7. בשלי 1, 12. Einige Verba verbindet er mit gleichstämmigen Substantiven, nämlich ירא 1, 10 (nicht 1, 16) יירע 4, 1. שמח 4, 6; die letzteren bekommen dann das bei ihm beliebte Adjectiv גדול(ה); man vgl. noch 1, 4. 12. 2, 1 (3, 5) und das Attribut von העיר. Ueber מנה und dessen Construction habe ich zu 4, 8 und 4, 10 gehandelt; הטיל begegnet uns 1, 4. 5. 12. 15. Im Unterschied von B setzt A, wie wir oben sahen, שקים bei לבש 3, 5; über העיר נינהו werden wir bei B reden.

Die zweite Quelle B enthielt sicher die Verse 3, 6—10, in denen ich 7 a מַטְעַם הַמֶּלֶךְ וְגַדְלֵי 7 b הַבֶּקֶר וְהַצֹּאן, auch 7 b אל־יִרְעוּ 8 האֲדָמָה וְהַבְּהֵמָה als Zusätze zu betrachten geneigt bin. Außerdem schreibe ich B den mit A unvereinbaren Halbvers 4, 5 b zu, aber nicht diese Stücke allein. Schon aus den aufgezählten Fragmenten erhellt, daß ihr Urheber den von A bearbeiteten Stoff einer genaueren

Behandlung, wenigstens zum Theil, unterzog. Hierbei legt er, worauf man bereits aufmerksam gemacht hat, durch seine Annahme eines Königs von Nineve (נִינְוָה vertritt nicht zugleich wie כְּבֵל die Provinz und das Reich) eine Unkenntniß der geschichtlichen Verhältnisse an den Tag; ferner verräth seine Darlegung in 3, 6 ff. eine ausgeprägte ascetische Richtung, die wir in A nicht zu erkennen vermögen. In A hören wir in wenig Worten von der freiwilligen Buße eines ganzen Volkes (Groß und Klein), von dem Ausrufen eines Fastens (natürlich des in Israel üblichen, daher keine Detailangabe) und von der Anlegung der Trauerkleider; B dagegen referirt eingehend die Initiative des Königs in der Bekehrung und dazu seine gründliche Belehrung an sein Volk, wie Gott (durch das Verhalten von Mensch und Thier) etwa versöhnt werden könne, wozu auch das laute Rufen zu demselben gehört. Daß uns die Befolgung der königlichen Anordnungen durch die Einwohnerschaft nicht ausdrücklich mitgetheilt wird, so daß wir sie erst aus 3, 10 כִּי שָׁבוּ u. s. w. erschließen müssen, ist ein Mangel in der Darstellung, welchen wir B nicht schlimm anrechnen wollen; oder hat er etwa eine Angabe darüber gebracht, R aber, weil er das Thun der Nineviten bereits nach A in 3, 5 berichtet hatte, die Parallelerzählung in seiner zweiten Vorlage auslassen zu dürfen geglaubt? Die Wendung בְּאֵלֵהֶם . . . וַיֵּאֱמִינוּ 3, 5 in A, von einem heidnischen Volke gebraucht, das Gott erst kennen lernt und trotzdem ihm πίστις entgegenbringt, ist übrigens treffender als die Phrase שׁוֹב אֶל הָאֱלֹהִים in B, die allerdings in Israel die Rückkehr zu dem Gott zu bezeichnen pflegte, von dem man eine Zeit lang abgefallen war. — Nach B entfernt sich Jona aus der Stadt vor ihrer Zerstörung. Wahrscheinlich ließ der Verfasser ihn dies nicht aus dem Grunde thun, um sich nicht der Gefahr des Unterganges in und mit derselben auszusetzen (im Dienste Gottes hatte ja der, in der Tiefe so wunderbar erhaltene Prophet nichts zu befürchten); viel-

mehr mochte er ein längeres Verweilen des Jona an einem Orte, dessen Bevölkerung mit der Umkehr vom Bösen vollen Ernst machte, nachdem der König (ohne den Jona zu fragen) die Sache selbst in die Hand genommen hatte, für zwecklos erachten. In A rechnet der Prophet mit Bestimmtheit auf die Vernichtung Nineves und sieht sich zu seinem großen Leidwesen enttäuscht, als dieselbe am 40sten Tage nicht eingetreten ist (weshalb er hier frühestens am 41sten aus der Stadt herausgeht). In B dagegen wird er, ebenso wie schon der König (in dem zum Theil aus Joel entlehnten Citat 3, 9) die Möglichkeit einer Verschönerung angedeutet hat, bei dem Anblick des Buße thuenden Volkes selbst von Zweifel ergriffen, ob Gott in diesem außerordentlichen Falle noch bei seinem Entschlusse beharren werde; daher seine Neugier zu erfahren **מה יהיה בעיר** (ob לעיר? LXX  $\tau\eta\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota$ ). Demnach wurde Jona in B (und mit ihm der Leser, welcher nur diese Schrift kannte) von der Wendung der Dinge weniger überrascht als in A, und das ist kein Vortheil für die Erzählung. A verlegte den Vorgang mit dem **קיקיון** wohl in eine Gegend, in welcher der Prophet von Nineve nichts mehr sehen konnte und wollte, da die Betrachtung der Stadt immer auf's Neue seinen Verdruss erregen mußte (**מקדם לעיר** 4, 5 a zu A?); in B, wo von einer weiteren Ortsveränderung nicht gesprochen wird, wächst der Baum an einem Platze, von dem aus sich Nineve übersehen läßt (**לראות** 4, 5 b). In der letztgenannten Quelle erbaut sich Jona zur Zeit, wo die Entscheidung über das Schicksal der Bewohner noch aussteht, ein Schirmdach, unter dem er natürlich auch später bleibt; in A ist er, nachdem er im Unmuth von Nineve geschieden, gleichgültig gegen seinen Aufenthaltsort (das freie Feld), wenn er nur die Stadt nicht schaut, gleichgültig auch gegen seine Gesundheit, so daß sich Gott nur seiner annehmen und ihm durch den schnell emporwachsenden Baum Schutz gegen die Sonne schaffen muß. So ist das Gewächs für

ihn nicht nur ein Gegenstand der Betrachtung wie in B (wo ja auch Nineve dies später für ihn wird), sondern es bringt ihm auch wesentlichen Nutzen. — Absichtlich habe ich diese Differenzen zwischen A und B ausführlich behandelt, um zu zeigen, daß die Erzählung in B einmal reicher an Detail, andererseits mehr durch Reflexion bestimmt ist als die in A; für die Ermittlung des außerdem zu B Gehörigen ist jene Beobachtung von Belang. Den Grund dafür, daß wir genauere Angaben über den Umfang von Nineve nicht schon in Cap. 1, sondern erst 3, 3 erhalten, hat man bisher wohl darin gesucht, daß jetzt erst die Ausdehnung der Stadt für die zu erzählende Geschichte Bedeutung gewinne. Allein man übersehe nicht, daß für das Verständniß der im (Vorhergehenden oder) Folgenden berichteten Hauptthatsachen die antiquarische, übertreibende Bemerkung über die Größe der Riesenstadt keineswegs unerläßlich, daß aber die Notiz über den Standort, welchen Jona bei seiner Predigt einnahm, vollends unwichtig ist. Die Quelle A mag, wenn sie den Eintritt des Propheten in die Stadt wirklich berichtete und nicht dem Leser eine darauf bezügliche Ergänzung hinter 3, 3a überließe, dies in einfacher Weise etwa mit den Worten gethan haben **בעיר (יונה) ויבא (oder בנינה)**, denn das folgende **ויקרא ויאמר** stand gewiß auch in dieser Schrift; aber was wir in 3, 3b und 4a antreffen (zu **מהלך יום אחר** vergleicht Hitzig S. 174 1 Kön. 19, 4), ist Eigenthum des B, der sichtlich bemüht war, Trockenheit in seiner Darstellung zu vermeiden. Dabei giebt er sich in seiner Mittheilung über den Umfang der altberühmten Hauptstadt des assyrischen Reiches wahrscheinlich ebenso seiner Phantasie hin wie hinsichtlich des „Königs von Nineve.“ — Die Existenz der Phrase **מקדם לעיר (וישב)** 4, 5 nach ihrem Wortlaut schon in A habe ich vorher als etwas unsicher bezeichnet; anzunehmen ist sie wenigstens für B, da das in 5b begegnende **שם** auf die vorausgegangene Nennung eines Ortes

in dieser Quelle hinweist. — Am Ende seines Commentars äußert sich Hitzig: „Die Zahlangabe, welche die Gesamtbevölkerung Nineves zu einer ganz übermäßigen Höhe hinauftreibt, steht mit der Uebertreibung der Gröfse 3, 3, wo das Maß des Umfanges dem Durchmesser zuge-theilt wird, etwa noch im Verhältniß.“ Anders Nöldeke, die alttestamentliche Literatur S. 74: „nach dem ganzen Zusammenhange kann dies“ (der Bericht in 3, 3b) „nur bedeuten, daß von einem Ende Nineve's bis zum andern mindestens 12 Meilen Wegs gewesen, so daß demnach die am Ende angeführte Zahl von mehr als 120000 unmündigen Kindern . . . für eine solche Gröfse der Stadt noch viel zu gering wäre, so bedeutend die daraus zu schließende Einwohnerzahl auch an und für sich schon sein muß.“ Wie dem auch sein mag, ich glaube nicht zu irren, wenn ich auch in 4, 11b mindestens bis לשמאלו einen Passus von B erblicke; seine Neigung zur Uebertreibung beweist der Schriftsteller ja auch in seinen Vorschriften wegen des Fastens in 3, 7. Seinem Büchlein ist vermuthlich der Relativsatz ולא גדלו 4, 10a entnommen; denn wenn auch גדולה לאלהים 3, 3b nicht „(eine Stadt) groß durch Gott“ (also אשר גדל אל), sondern „groß in den Augen Gottes“ bezeichnen mag, so hat die dortige Parenthese doch nur dann einen Sinn, wenn sie hervorheben soll, daß Gott sich um Nineve kümmerte, und vielleicht auch, weshalb ihm an der Bekehrung desselben gelegen war; immerhin tritt die Zusammenstellung von Gott, Nineve und dem Begriff „groß“ (deutlich in 3, 3b, implicite in 4, 11b nach 10a vorhanden) nur an diesen beiden Stellen des Jonabuches auf. — Bereits oben deuteten wir an, daß B außer den hier besprochenen Stücken die Aufforderung Gottes an Jona (parallel zu 3, 1—3a), die Predigt des letzteren (ähnlich 3, 4b), den Unmuth des Propheten über die Verschonung der Stadt (ähnlich 4, 1), diesen aber erst hinter 4, 5 und nach der Mittheilung, daß Jona die Nicht-

erfüllung seiner Weissagung (an Gottes Verfahren) erkannte, dargestellt hat. Ebenso wurde in dieser Quelle das Wachsen und Verdorren des Baumes, die Freude und Betrübniß des Propheten hierüber und die Verhandlung Gottes mit ihm beschrieben. Der Wortlaut der von R wegen des mit A übereinstimmenden Inhalts übergangenen Partien von B läßt sich selbstverständlich nicht angeben; allzugroß wird indessen die Discrepanz zwischen beiden Schriften hierin nicht gewesen sein. Aus 3, 6—9 (10) erhellt, daß B kein ungewandter Schriftsteller war (vgl. auch 4, 10 f.); da nun R durch die Aufnahme jener Verse bewiesen hat, daß er durchaus nicht auf Verkürzung der Ueberlieferung ausging, so würde er wahrscheinlich, wenn nicht überall, so doch hier und da eine im Verhältniß zu A ausführlichere und stilistisch bessere Fassung von B sich angeeignet haben, wenn eine solche ihm vorgelegen hätte, vor allem an der durch ihre Kürze anstößigen Stelle 3, 4b. Mit A contrastirt B durch die Ausschmückung des Stoffes in 3, 6—9, durch die Breite der Ausdrucksweise in 3, 10; wie umständlich lautet, um nur dies Eine noch zu erwähnen, in derselben Sache die Schilderung 3, 6 mit (ויקם) ויעבר ויכס, וישב gegen שקים 3, 5! In diesem Punkte darf man die, das einfache העיר הגדולה (A) erläuternde Wendung מהלך שלשת ימים 3, 3b nebst בוא מהלך 3, 4a, dazu הרבה משהים עשרה רפי אדם 3, 4a, dazu 4, 11 nicht gleichstellen den für den Zusammenhang fast unentbehrlichen, formelhaft klingenden Zahlangaben in A לשלשה לילות 2, 1 und (wahrscheinlich auch von B acceptirt) ארבעים יום 3, 4b (vgl. 1 Kön. 19, 8). — In der Phraseologie unterscheidet sich B von A durch den Gebrauch von כסה, החכסה gegen לבש; vielleicht nicht zufällig ist קרא אל-אלהים בחוקה 3, 8 gegen A אל ויעקו . . 1, 5 (im anderen Sinne B וַיַּעַק 3, 7) und das gebräuchlichere שלשת ימים 3, 5 (B) in kurzer Entfernung von שלשה ימים gesetzt, welches außer Jon. 2, 1 (A) im

A. T. nur noch 1 Sam. 30, 12. 1 Kön. 12, 5. 2 Kön. 2, 17 gefunden wird. In den uns erhaltenen Fragmenten von B treffen wir nie **וְ**, sondern nur **אֲשֶׁר** 3. 8. 10 (4, 10 wohl nach A) 4, 11 an, und, abgesehen von **ו** und **כִּי**, wenigstens noch die Conjunction **אֲשֶׁר** 4, 5 und ebendort einen indirecten Fragesatz; über **מִי יִרְעֶה** 3, 9 s. später. — Der Gedanke an eine Benutzung von B durch A ist von vornherein ausgeschlossen; der Verf. der letzteren Schrift müßte eine Art Auszug aus B geliefert und dabei doch wieder manche Veränderungen vorgenommen haben, deren Grund sich nicht einsehen läßt. Auch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs beider Berichte würde nirgends eine Stütze finden; einen litterarischen Vorgänger hat A so wenig in Cap. 3 und 4 wie in 1 und 2 gehabt. Dagegen spricht alles dafür, daß A von B gekannt und umgewandelt wurde. Dem B erschien die Buße der Nineviten, wie A sie darstellte, nicht gründlich und systematisch genug (hat auf die Einführung des Königs etwa auch **מְדוּלָה** in A Einfluß gehabt?), ein längerer Aufenthalt des Propheten in der sich auf's Schnellste bekehrenden Stadt überflüssig (während er in A auf seinem Posten ausharrt), der Bau einer Hütte, nachdem er sich von Nineve früh entfernt, unumgänglich nothwendig (war er doch keineswegs verdrießlich, sondern in lebhafter Spannung wegen des Ausgangs der Sache, als er auf das freie Feld sich begab). Hinsichtlich des Namens **נִינְוָה** mag B sich anfangs nach A, von welchem 3, 2. 3 a. 4 b. 5 herrühren, gerichtet haben, vgl. 3, 6. 7 (4, 11 = A): allein nachdem er schon in 3, 3 b das ihm aus A bekannte **עִיר נִרְוֹלָה** durch **לְאֱלֹהִים** erweitert, braucht er in 3, 4 a **בְּעִיר**, und sicher dasselbe Substantiv 4, 5 a. Ob A, der **עִיר** wenigstens in der, wahrscheinlich stets ohne Zusatz bei ihm vorkommenden Formel **נִינְוָה הָעִיר הַמְדוּלָה** (1, 2. 3, 2. 4, 11) verwandte, auch in 4, 5 a resp. in seiner Parallelerzählung **הָעִיר** statt **נִינְוָה** geschrieben hat, ist nicht auszumachen. — So deutlich also

die Quelle B in den letzten Capp. unseres Buches zu Tage tritt, so wenig sind Spuren derselben in den beiden ersten zu entdecken, weshalb das שנית von A 3, 1 in B nicht gestanden haben kann.

Im Laufe der Untersuchung trat uns eine interessante sachliche Aehnlichkeit zwischen 4, 2 f. und 1, 14 entgegen. An beiden Orten legt der Schriftsteller den Personen Reden oder vielmehr Klagen vor Jahve in den Mund, an beiden aber versieht er sich in der Angabe des Motivs, welches sie bei ihrer Bitte leitet (1, 14 von ואל-תתן an) oder bei ihrem früheren Thun geleitet hat (4, 2 כי ידעתי ת'). Sprachlich beachtenswerth ist beide Male die Formel אָנָּה יְהוָה; dazu kommt, daß nur diese Stellen des A. T. die Schreibung der Partikel mit Schluß-ה, unter Verkennung ihres Ursprungs<sup>1)</sup>, darbieten; wir werden daher die Identität des Schreibenden in jenen Versen nicht bezweifeln dürfen. Wie zum Theil in 1, 14, so leiht der Erzähler auch in 1, 10 der Furcht der Schiffer Worte, wobei er das im originalen Bericht Versäumte (vgl. zu 4, 2 f.) nachzuholen sucht. Deshalb, und weil auch כי ידעתי 1, 10 mit כי ידעתי 4, 2 (כי ידע אני כי) 1, 12 A) zusammentrifft, desgleichen עשית 1, 10 und 1, 14, ebenso des ברח vor Jahve in 1, 10 wie in 4, 2 gedacht wird, schreibe ich 1, 10 von מה an demselben Autor zu<sup>2)</sup>. Nicht minder ver-

<sup>1)</sup> Diesen findet man gewöhnlich (auch Stade, hebr. Gr. § 373) in einer Contraction aus אָה-נָּה „daß doch! wenn doch!“ Indessen da אָה im Hebräischen nicht vorhanden ist, אָנָּה schwerlich einer alten Zeit der Sprache angehört und selbst eine Verbindung von אָהֶה mit נָּה, an die man etwa denken könnte, sich nicht nachweisen läßt, so sehe ich in אָנָּה eine Zusammenziehung von אָל-נָּה, dessen elliptischer Gebrauch in der Rede des täglichen Lebens später verkannt wurde, so daß einer Verderbnis der Formel durch Assimilation des ל an נ nichts im Wege stand.

<sup>2)</sup> Bedenklich wäre es also, um des קדמתי 4, 2 (in C) willen das in A 1, 3 überlieferte ויקם in ויקדם zu ändern.



danken wir ihm 1, 5 b f., welches wir oben A abgesprochen haben; vgl. noch **לֹא נִאֲבָר** mit **אֶל־נֹא נִאֲבָרָה** 1, 14. Seine Vorliebe für Reden und Reminiscenzen bewegt ihn offenbar, die Aeußerung des Jona 4, 8 b nach 1 Kön. 19, 4 b zu erweitern und umzubilden, und dann schon in 4, 3 einzusetzen, wodurch sie bei ihrer Wiederholung in kürzerer Form an ihrem ursprünglichen Orte 4, 8 b an Wirksamkeit verliert. In der älteren Schrift A (und auch in B) war das **וַיִּשְׁאַל אֶחָד־נַפְשׁוֹ לְמוֹת וְ** 4, 8 b nicht gleichbedeutend mit 4, 1 **וַיִּרַע וְ**, wozu es erst C durch 4, 3 hat machen wollen, sondern eine naturgemäße Steigerung des vorher gesetzten Ausdrucks<sup>1)</sup>. Von A verschieden, ist dieser „Ergänzer“, wie ich ihn oben nannte, doch nicht gleich B. Ein oberflächlicher Blick wird zwar in 4, 2 **וַנְּחַם עַל־הָרָעָה** und in 4, 10 **וַנְּחַם הָאֵל עַל־הָרָר** dieselbe Hand vermuthen, welche 3, 10 **וַיִּתְּנָה הָאֵל יָדָהּ** schrieb; allein die Vergleichung von 1, 6 **אֲוִי יִתְּעַשֶׂת הָאֵל** mit 3, 9 **וַיִּתְּנָה הָאֵל יָדָהּ** mit 3, 9 **וַיִּתְּנָה הָאֵל יָדָהּ** ergiebt mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß der Darsteller in 1, 6 das von B aus Joel 2, 14 **(מִי יִרַע יִשׁוּב וְנָחַם וְהִשְׁאִיר ת')** aufgenommene **מִי יִרַע** mit dem für die Construction leichteren **אֲוִי** und das bei der Situation in 1, 6 nicht verwendbare **נָחַם** mit **יִתְּעַשֶׂת** vertauschte. Die Abhängigkeit der letzteren Stelle von 3, 9 zeigt sich auch darin, daß, während hier im Context richtig **הָאֱלֹהִים** steht, d. h. der den Nineviten gepredigte und nunmehr bekannte Gott<sup>2)</sup>, in 1, 6 dafür **אֱלֹהִים** gesetzt sein müßte, da ja der Capitän den Gott des Jona, den wahren Gott und Urheber des Sturms (und das ist doch **הָאֱלֹהִים**), nicht kennt. So fällt der Verfasser, der **יְהוָה** noch nicht schreiben will und kann

<sup>1)</sup> Auf die eingefügten Reden folgt keine Antwort der angeredeten Personen 1, 6 (hat Jona nach dem Autor gebetet oder nicht?) 1, 14. 4. 2.

\*) Ueber die Setzung von Elohim an dieser Stelle in B werden wir das Genauere später mittheilen.

(anders in 1, 10 b und 1, 14), mit seinem **אלהים** (אלהים) ging schon vorher und liefs sich durch **הוא** passend ersetzen) einigermassen aus der Rolle. Dafs der Autor in gleicher Weise wie B 3, 9 (4, 5 b) die Möglichkeit einer Rettung andeutet, ist kein Vorzug seiner Erzählung vor der des A, bei welchem wir die Schiffer, als neben oder nach dem Beten die Entlastung des Fahrzeugs nichts geholfen hat, zum äufsersten Mittel, dem Loose, greifen sehen und selbst ihre Erwartung theilen, ob hierdurch der Schuldige entdeckt werden und was dann mit ihm geschehen wird um den Untergang abzuwenden (1, 6). (Die ursprüngliche Schrift, mit Reden so karg, läfst hier, in der höchsten Noth, die Schiffsmannschaft zu ersten Mal in Worten sich äufsern.) — Der von B berücksichtigte Prophet Joel ist auch unserm Ergänzter sehr wohl bekannt. Nur Joel 2, 13 und Jon. 4, 2 begegnen wir dem Part. Niph. **נחם** mit **וְ**, welchem **על-הרעה** folgt und **רבי-חסד** mit andern Attributen vorhergeht. Auch die Gleichheit in der Schreibung **נקיא** Jon. 1, 14 und Joel 4, 19 ist schwerlich auf den Zufall, denselben Abschreiber u. ä. zurückzuführen. Aehnlich nun wie C den Vers 4, 3 nach 4, 8 b (A) und mit Benutzung des daselbst verwendeten Verses 1 Kön. 19, 4 umgestaltete, läfst er sich in 4, 2 durch **נחם האל** 3, 9 und **וַיִּנַּחֵם הָאֵל עַל-הָרָעָה** 3, 10 bestimmen, den Vers, welchen wir unmittelbar vor der, dem B vorschwebenden Stelle des Joel antreffen, zur Hälfte auszuschreiben, ja Jona mufs bei ihm seine angebliche Kenntnifs der in dem andern Propheten 2, 13 (freilich auch sonst ähnlich) erwähnten Gesinnung Jahves als den Beweggrund zu seiner, der Rechtfertigung so sehr bedürftigen Flucht anführen. — Ob die Veranlassung zur Einführung des **רבי-החבל** 1, 6 neben den Seeleuten unserm Schriftsteller etwa durch die Erzählung vom **מלך נינוה** neben den Nineviten in B gegeben wurde, ist weniger sicher; vgl. das oben zu 1, 6 Bemerkte. — Die mit einer Erweiterung verbundene Anwendung von

1, 10 im ersten Halbvers von 1, 16 und die vorgreifende von 2, 10 im zweiten Gliede eben jenes Verses kann uns nur in dem schon ausgesprochenen Verdacht bestärken, daß der ganze Satz erst von C eingefügt wurde, der möglicherweise auch 1, 8 b von **מִה** an, aber wohl kaum Einiges in 1, 12 und den überflüssigen Passus von **וַיְהִי** bis zum Athnach in 1, 4 verfaßt hat. Später als C möchte ich 1, 16 nicht ansetzen, da schon früh ein Leser eine Angabe darüber, welchen Eindruck die Vorgänge mit Jona auf die Schiffer gemacht haben, im Text vermissen und schon der erste Erweiterer von A in Cap. 1 überzeugt sein mochte, daß die heidnischen Seeleute, nachdem sie Jahve kennen gelernt, in der Verehrung desselben hinter den Nineviten und hinter Jona (2, 10) selbst nicht zurückstanden. — Unsere bisherigen Ermittlungen über C reichen bereits hin, um uns in demselben einen lebhaften, redegewandten (vgl. B 3, 7 ff.), mit der Litteratur vertrauten Autor erblicken zu lassen, der bisweilen im engeren Anschluß an das Original seiner Vorgänger schrieb, als diese selbst es für nöthig hielten, und der den ihm noch zu dürr und dürftig erscheinenden Text der Ueberlieferung durch erklärende und ausschmückende Zugaben, freilich nicht in der rechten Art, zu verbessern, insbesondere den in seinen Quellen nur kurz berichteten Gefühlen der Furcht und des Unmuths durch Worte Ausdruck zu geben beflissen war. Kein Wunder daher, daß uns bei C von Partikeln außer **ו** und **כִּי** (zweimal in 4, 2 nach A 1, 12; dreimal 1, 10; **כִּי אַתָּה** 1, 14. 4, 2) nicht nur **כֹּאשֶׁר** 1, 14 und **עַל־כֵּן** 4, 2, sondern auch **הֲלוֹא** 4, 2, **אֵלֵּינָא** 1, 14, **אֲנִי** 1, 14. 4, 2, **וַעֲתָה . . נָא** 4, 2 (1 Kön. 19, 4 nur **עַתָּה**) begegnen. (Die sprachliche Differenz zwischen C und A in **סַפִּינָה** 1, 5 statt **אֲנִיָּה** ist schon früher berührt.)

Nicht nur zur Bestätigung der gewonnenen Resultate, sondern auch zur Erforschung weiterer Details, die für die Entstehungsgeschichte unseres Buches von Werth sind,

soll uns die folgende Betrachtung über die Verschiedenheit der Gottesnamen dienen. Natürlich nehme ich von derselben diejenigen Stellen aus, an denen אלהים im stat. constr. (1, 9) oder mit einem Suffix (1, 5; auch 2, 2. 7) vorkommt. Ich beginne mit Hitzig's Bemerkung zu 3, 10 : „In Beziehung tretend zu den Heiden heisst Gott seit V. 5 (vgl. 1, 6) אלהים; 4, 2 tritt der Eigennamen wieder ein.“ Diese Angabe könnte uns schon befriedigen, wenn nur nicht 4, 7 (8 im Zusatz) 9 der Name Elohim aufs neue erschiene, und zwar in einem Zusammenhange, in welchem Gott mit Jona allein zu thun hat. Hitzig bringt auch hierfür sowie für das singuläre, äusserst befremdliche יהוה אלהים 4, 6 einen Grund bei in der Note : „Nachdem bereits im 4. V. die Reminiscenz des Vf. auf den Anfang der Genesis gerathen ist“ (ich habe mich im Vorhergehenden gegen die Zuweisung dieses Verses an C ausgesprochen) „entlehnt er hier aus 1 Mos. 2, 4—3, 24 die Verbindung יהוה אלהים, wofür dann V. 7—9 wie 1 Mos. 3, 1. 3 blos אלהים.“ Die richtige Ansicht, dass in den zuletzt genannten Versen der Genesis kein willkürlicher Wechsel vorliegt, sondern „im Munde des Thieres der heiligste Name Jahve absichtlich vermieden ist“ (Dillmann im Commentar), herrscht jetzt wohl allgemein; hinsichtlich des Uebrigen, was Hitzig a. a. O. geäußert, halte ich mich der Zustimmung der Mitforscher versichert, wenn ich es als eine starke Verirrung des leider oft mit seinem Scharfsinn über das Ziel hinausschießenden Kritikers ansehe und jede Polemik dagegen unterlasse. Dem nachdenkenden Leser aber, der von den beiden ersten Capiteln des Buches Jona zu den letzten (genauer, zu 3, 3 b und dem Folgenden) gelangt, wird sich, wenn er Hitzig's Auslegung mit mir zurückweist, um so mehr die Nothwendigkeit aufdrängen, für den Wechsel der Gottesbezeichnungen in Cap. 3 und 4, welcher unmöglich auf eine Laune des oder der Schriftsteller oder gar auf die oscitantia librariorum

zurückgeht, eine ausreichende Erklärung zu suchen. Nirgends verlangt man dieselbe mehr als im Schlufscapitel, wo in bunter Folge (ich setze die nicht von A, B oder C herührenden Verse oder Vertheile in Klammern) sich יְהוָה 2. 3 (4), 6 יְהוָה אֱלֹהִים, 7 הָאֱלֹהִים, (8) אֱלֹהִים 9 und 10 יְהוָה bewegen, und sogar innerhalb derselben Verhandlung (9 f.) die Gottheit zuerst אֱל, dann יְה heifst. Zur Erkenntniß des Sachverhalts sei zunächst darauf hingewiesen, daß C aufer in 1, 6, worüber schon geredet ist, durchweg des Namens Jahve sich bedient, so 1, 10 in dem Referat des von Jona den Schiffern Erzählten, 1, 14 im Gebet derselben sowie in der Einleitung dazu (1, 16, wo die Furcht vor Jahve und das Opfer für ihn berichtet wird), 4, 2 f. in der Klage des Propheten und in וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה. Die Verse 3, 8—10 sind also nicht aus der Feder dieses Darstellers geflossen; denn da er weder in der Nähe von Nineve (4, 2) noch in der Rede der mit Jahve bekannt gewordenen Heiden (1, 14; vgl. 1, 16) das heilige Wort zu brauchen sich scheut, so würde er, zumal nachdem er in 3, 2 b ausdrücklich Jahve als den Urheber der Verkündigung an die Nineviten gefunden hatte, gewiß im Munde des Königs V. 8 f., unter allen Umständen aber V. 10 im historischen Bericht den speciellen Gottesnamen verwendet haben. Die Abkunft dieser Verse von B ist oben dargelegt worden; hier gerathen wir wohl auf die Vermuthung, B möchte aus irgendwelchem Grunde die Bezeichnung Elohim vorgezogen haben, und darin irren wir uns in der That nicht. A sagt durchweg Jahve in den von ihm herkommenden Abschnitten in 1, 1—3, 3a; später zeigt sich das N. pr. nur noch 4, 10, in einer Angabe, von welcher ein Theil zweifellos in A existirt hat. Die enge Verbindung von 4, 10 mit 4, 9 läßt uns für den Bericht dieser Quelle auch in letzterem Verse Jahve voraussetzen, und warum sollte dann in 4, 7. 6 und in der ausgelassenen Parallelerzählung zu 3, 10 der Schriftsteller von seiner Gewohnheit abge-

wichen sein? In 4, 7. 9 ist demnach Elohim vom Redactor nach B gesetzt, welches eine wesentlich gleiche Relation mit A enthielt und wenigstens durch die Aufnahme des bei ihm üblichen Gottesnamens Berücksichtigung finden sollte. Selbstverständlich hat R auch 4, 10 bei B dieses Wort gefunden, dennoch aber — mit Sicherheit vermögen wir sein Motiv nicht anzugeben — den heiligen Namen aus A gewählt. In 4, 6; wo er von B (5b) zu A (להיות על-עלראשו יה' אל) sich wandte, ist er auf die Combination 'אל' verfallen, bei welcher Jeder sich an das Verhältniß von Gen. 1—2, 3 zu 2, 4 ff. erinnern wird, wo ja der gleiche Uebergang von der Elohim- zur Jahvequelle stattfindet; eine Fortsetzung dieser Doppelbenennung hat ihm aber, im Gegensatz zu dem Redactor der Genesis, nicht beliebt. Zur Hand nahm der Vereiniger beider Schriften seine zweite Vorlage B wahrscheinlich erst in 3, 3b; so begreift es sich, daß er in 3, 1—3a, wo die Parallele gewiß Elohim bot, das Jahve des A unverändert liefs. In 3, 3b aber ist der Gebrauch von Elohim durch die Sitte des B klar begründet; לאלהים bedeutet nicht „(groß) in den Augen (selbst) der Gottheit“, ist auch nicht deshalb eingetreten, weil der Erzähler sich plötzlich darauf besann, daß es unangemessen sei, während der Prophet auf dem Wege nach Nineve sich befinde, noch den heiligsten Namen Israels anzuwenden; endlich ist es nicht als Schreibfehler zu betrachten. Wenn das Targum hier „vor Jahve“ sagt, so hat es wenigstens richtig gefühlt, daß nach den Worten עיר נרולה לעיר העיר הגדולה im Munde Jahves 3, 2 (ebenso 1, 2. 4, 11) im parenthetischen Satze ein „(Nineve) לאלהים“ seltsam berührt. In 3, 10, wo R aufer der ausführlichen Darstellung von B eine kürzere von A mit Jahve als Gottesnamen besaß, ist ihm eine Rücksichtnahme auf diese Bezeichnung nicht geboten erschienen, wenn er überhaupt bei dem Abschreiben eines längeren Bruchstücks von B jenes für ihn geringfügigen Umstands gedachte. Einen Unterschied

zwischen Elohim mit und ohne Artikel haben wir für B wohl nicht zu statuiren. Bei der Präposition steht das einfache אלהים in 3, 8 (אֶל-) und gemäß der, allerdings nicht ausnahmslosen, Gewohnheit der Punctatoren in לאלהים 3, 3b (über באלהים 3, 5a s. nachher). Ohne Präposition treffen wir האלהים 3, 9. 10 (zweimal). 4, 7, dagegen אלהים 4, 9 und natürlich in יה' אל' 4, 6 an. In Hinsicht auf 3, 8 und 4, 9 haben wir, denke ich, keinen Grund zu der Annahme, daß R in diesem untergeordneten Punkte die Schreibung seiner Quelle nicht bewahrt, oder daß Jemand, nachdem er 4, 8a eingefügt resp. vorgefunden, ein folgendes האלהים in אלהים 4, 9 absichtlich geändert oder verschrieben habe. Ein einziges אלהים begegnet uns statt des erwarteten יהוה in einer aus A recipirten Stelle, nämlich 3, 5a. Da ich es als fraglich hingestellt habe, ob B eine Parallele zu 3, 5 enthielt, so vermuthete ich, daß der Redactor, der ja eben in 3, 3b לאלהים nach B gesetzt und sicherlich um der Verbindung seiner beiden Vorlagen willen den Abschnitt 3, 6 ff. noch einmal durchgelesen hatte, unter dem Einfluß von B unwillkürlich באלהים für das ביהוה von A schrieb. Doch will ich auch der Hypothese nicht entgegentreten, daß er in diesem Capitel von 3, 3b an, wo er B zuerst vornahm, eine einheitliche Bezeichnung Gottes für erwünscht hielt und den Gottesnamen seiner Hauptquelle für Cap. 3, B, durchweg einsetzte, oder daß er im Verkehr Gottes und Jonas mit den Heiden das allgemeinere Elohim für allein passend erachtete. Nur ist daran festzuhalten, daß A hier wie in der ganzen Schrift Jahve, B hier und auch in Cap. 4 überall Elohim brauchte. — Das Lied 3, 3—5. 8. 10 weist an allen Stellen (V. 3. 8. 10) den heiligsten Namen auf. Darum können wir, nachdem wir bereits oben die Abfassung und Einschlebung desselben dem nüchternen, fast überall auf das Nothwendigste sich beschränkenden Darsteller A abgesprochen, weder das eine noch das andere B zuschreiben, der nach

3, 10 gewiß auch in der Einführung desselben 2, 2 sich nicht des Ausdrucks יהוה bedient hätte. In dem Zusatz 2, 6 f. lesen wir יהוה אלהי, dessen Aehnlichkeit mit יה' אלהי 2 b uns schon einmal auffiel. Da nun die Wendung ויתפלל (יונה) אל-יהוה aufser in 2, 2 a nur noch 4, 2 in unserm Buche auftritt (obwohl es zu ihrer sonstigen Anwendung nicht an Gelegenheit fehlte) und letztere Stelle unzweifelhaft zu C gehört, der sich in ויקראו אל-יה' 1, 14, vgl. auch קרא אל 1, 6, vielleicht nach B oder nach der gewöhnlichen Redeweise richtete<sup>1)</sup>, so läßt sich mit ziemlicher Sicherheit grade dem Ergänzter, bei welchem wir אלהיך vom Gott des Jona auch 1, 6 b antreffen, sowohl die Einsetzung des Liedes mit den dasselbe einleitenden Worten 2, 2 nebst ויאמר 2, 3 als auch die Einschiegung der Verse 6 f. in das Gedicht zuweisen. Zur Unterstützung meiner Ansicht diene noch Folgendes. Die Phrase יה' אלהי 2, 3 und יה' אלהי 3, 7 (also nicht das für den Sinn ausreichende אלהי, אלהי), durch welche Jona trotz seines Ungehorsams noch als innig mit Jahve verbunden dargestellt wird (vgl. dagegen z. B. 1 Sam. 30, 6) stimmt überein mit dem Bestreben von C, das Vergehen des Propheten in milderem Lichte erscheinen zu lassen (4, 2, auch 1, 14); daher die Uebertragung des Liedes, dessen Autor von keiner Schuld weiß, als einer Dankesäußerung für die Rettung auf den Jona, daher selbst in dem Einsatz 6 f. keine Erwähnung seiner Sünde. (Mit der Einfügung des Liedes hinter 2, 1 greift der Schriftsteller ebenso vor wie mit der Aeufserung 4, 3.) Sodann ist es recht wohl denkbar, daß der gelehrte, der Sprache mächtige, mit Frische und Lebhaftigkeit schreibende Darsteller, wie wir C aus

<sup>1)</sup> Bei A steht in gleicher Bedeutung זעק 1, 5 (übrigens ist זעק statt קרא 1, 6 b nicht recht gebräuchlich und nur Ezech. 21, 17 vorhanden) und קרא als „predigen“ 1, 2. 3, 2. 4 b und „(ein Fasten) ausrufen“ 3, 5.



der Bearbeitung des Buches kennen, ein Freund, wie der Prophetie, so auch der Poesie war und als solcher sich, vielleicht unter Benutzung uns unbekannter Dichter in 2, 6 f. selbst poetisch versuchte; man lese Hitzig's Citate zu 1, 14 b und 2, 6 f. Demnach erkenne ich in הִדְנָה 2, 2 b (statt הִדְנָה A) den Schreiber des ebenfalls singulären הַסְפִּינָה 1, 5 b. — Abgesehen von den besprochenen Stellen finden wir אֱלֹהִים noch in 4, 8 a, einem Halbvers, den wir oben, weil er das Vorhandensein der von Jona nach B erbauten, diesem Schriftsteller also wichtigen Hütte ignorirte, für B nicht in Anspruch nehmen wollten. Sprachliche Differenzen, zu denen sich jetzt noch Elohim gesellt, trennen ihn von A, der gleiche Gottesname und die unfreundliche Gesinnung gegen den Propheten, die sich in dieser Interpolation offenbart, scheiden ihn auch von C. Weist 4, 8 a auf 2, 8, הַהֶעֱלָה auf הַהֶעֱטָה zurück, so ist er jünger als C, und sollte er in 4, 8 den Namen Elohim nur wegen der Nähe von 4, 7. 9 gebraucht haben, so dürfte nichts hindern, den störenden Vers 4, 4 trotz „Jahve“ von ihm her-zuleiten, da in 4, 2 dieser Eigename (zweimal) begegnet und ein Wechsel der Gottesbezeichnungen in derselben Verhandlung nicht räthlich erscheinen konnte.

Erst jetzt haben wir einen Ueberblick über den Antheil gewonnen, den A, besonders aber B und C, an unserm Büchlein haben. Noch bedarf es der Feststellung mehrerer nicht unbedeutender Punkte betreffend das Verhältniß von A zu B, von C zu beiden, von R zu allen, um die Aufgabe der Quellenscheidung, soweit das in unsern Kräften steht, zu lösen. Die Gleichheit der Sprache in denjenigen Partien aller vier Capitel, welche ihre Herkunft von der ersten Relation nicht verleugnen können, sowie die Erwägung, daß Jahve das Leben des Propheten zu einem bestimmten Zwecke erhalten haben muß, lehrt uns, daß A nicht hinter 2, 11 aufhörte, sondern daß es eine Schrift aus einem Gusse war. Inhalt und Ausdrucks-

weise derselben gab, wie in Cap. 1 und 2 dem C, so in 3 und 4 dem B vielfach so wenig Anstoß, daß letzterer den Text von A einfach herübernehmen, höchstens in Kleinigkeiten ihn abzuändern für nöthig halten konnte, z. B. in 4, 8 b. 9. Eine gemeinsame Grundlage, die wir uns A sehr ähnlich vorstellen müßten, ist also, wie oben bemerkt, für beide Autoren in den Capiteln nicht anzunehmen. Zurückbeziehungen auf den Inhalt von Cap. 1 und 2 fehlen in 3 und 4 in A außer שניה 3, 1; sie waren für A nicht erforderlich, doch hätte ein gewandterer Erzähler dieselben in den Reden des Jona oder Jahve oder auch sonst gewiß nicht unterlassen. In B war dergleichen von vornherein unmöglich; eifrig dagegen greift C 4, 2 auf 1, 3 zurück, um auf Grund des ihm aus Joel bekannten Verhaltens Jahves den Propheten von einem beschimpfenden Vorwurf wegen seines eigenen früheren Verhaltens zu befreien. Weshalb die erste Hälfte des Berichts von A über Jona durch B nicht reproducirt wurde, darüber lassen sich nur Vermuthungen hegen. Vielleicht erhielt die Erzählung von einer directen Uebertretung des göttlichen Gebots durch einen von Gott mit Offenbarungen begnadeten und als Jahves Diener auch 2 Kön. 14, 25 bezeichneten Propheten nicht den Beifall von B; vielleicht beabsichtigte er auch nur, seinen Zeitgenossen oder seiner Umgebung im Besondern an einem eclatanten Beispiel zu zeigen, daß Gott bei einer gründlichen Sinnesumwandlung, zu der sich Hoch und Niedrig, Mensch und Thier, eine ganze Stadt oder ein ganzes Land entschliesse, zur Milde und Vergebung bereit sei, selbst wenn er bereits die Vernichtung der Frevler angedroht habe. Die Unzufriedenheit von B mit der Art, in welcher innerhalb seiner Kreise oder auch anderswo Fasten gehalten und Buße geübt wurde, mag ihn, da er sich hiervon keinen Erfolg bei Gott versprach oder gesehen hatte, zu einer eingehenden Beschreibung des Thuns der Nineviten bewogen haben, an

dem sich seine Landsleute ein Muster nehmen sollten. Er verlangt nicht nur vollen Ernst in den Veranstaltungen zur Buße, sondern auch die Betheiligung der Häupter des Volkes, vielleicht gar ein vorbildliches Vorgehen derselben<sup>1)</sup>. Offenbar genügte ihm für seinen Zweck eine Umgestaltung von Cap. 3 f., die ihm um so leichter ward, als der zweite Theil des Jona auf den ersten außer in שניה 3, 1 keinen Bezug nahm. An Umfang blieb seine Schrift, die wohl eine Zeit lang getrennt von A verbreitet wurde, hinter der von A kaum um den vierten Theil zurück.

Die Zusätze des mit A und B vertrauten C sind nur an denjenigen Stellen wahrzunehmen, wo entweder A allein existirte (Cap. 1 und 2) oder (4, 2) der dem Einschub von C vorausgehende Text die Fassung von A repräsentirt. Es wäre aber ein Irrthum daraus zu folgern, daß B von C noch als selbständige Quelle vorgefunden, als solche von ihm gelassen und nur zur Ergänzung von A verwandt wurde; die von A verschiedenen Abschnitte aus B (und zu denen kann man z. B. 4, 1 inhaltlich nicht rechnen) boten ihm nur keine Veranlassung zur Erweiterung und Ausschmückung. Was hätte er auch zu der Rede in 4, 10 f. oder 3, 7 ff., welche letztere ja ihm Gelegenheit zu dem Einsatz 4, 2 f. gegeben hat, Wichtiges hinzufügen sollen? Meines Erachtens las C bereits das von R geschaffene Buch AB, ohne von dessen Entstehung noch Kunde zu besitzen und die einzelnen Bestandtheile desselben nach ihren Quellen scheiden zu können. Von einem Schriftsteller, der consequent יהיה sagt und der sich auch durch den häufigen Gebrauch von אלהים in B (Cap. 3) nicht bestimmen läßt, sich in Cap. 4, 2 f. einmal zur Abwechslung

---

<sup>1)</sup> Die Nichterwähnung des קרא אל-אלהים בחוקה (3, 8) bei der Schilderung des Thuns des Königs 3, 6 ist wohl ein Beweis, daß B anfangs von A (3, 5) abhängig schrieb.

dieses Gottesnamens zu bedienen, ist schwerlich anzunehmen, daß er aus irgend welchem Grunde jenes באלהים 3, 5 geschrieben habe, wo in A ביהוה stand. Ebenso steht mit der zwanglosen Weise, mit welcher er den Text (von A) behandelt, und mit dem freien Tone, mit welchem er seine Personen, selbst gegen Jahve, auftreten läßt, die ängstliche Rücksicht auf das (von ihm selbst nie gesetzte) אלהים von B in יהוה אלהים 4, 6, sowie das Schwanken zwischen Elohim und Jahve (4, 8 vgl. mit V. 9), sogar innerhalb derselben Verhandlung, durchaus nicht im Einklang. Bei der Ansicht, daß R später als C lebte und AC mit B vereinigte, vermögen wir auch auf *die* Frage keine befriedigende Antwort zu geben, weshalb C nicht selbst der geringen Mühe sich unterzog, die mit seinen Anschauungen wohl verträgliche kleine Schrift B, die doch so vielfach mit A zusammenging, wenn auch mit unbedeutenden Aenderungen wie etwa der des Gottesnamens an einigen Orten, mit dem nicht viel größeren A zu verbinden; hat er doch nach unserer Meinung das Lied 2, 3 ff. dem ganzen Werke einverleibt. (Daß C von R oder R von C gekannt wurde, ist an sich eben so wenig zu erweisen als zu widerlegen.)

Ueber R, den wir uns also von C verschieden und zwar älter als den Ergänzter denken, ist hier noch Einiges nachzutragen. Gleich A, B und C hat auch er Fehler begangen. Dieselben entspringen wahrscheinlich dem Umstand, daß er dem Gange seiner Hauptvorlage A auch da folgt, wo ihm die Abweichungen in B eine andere Anordnung der Begebenheiten hätten anrathen sollen. In A fand er u. a. 3, 5. 10 (nach seinem Inhalt) 4, 1. 5a (wie vorher) 6 u. s. w., in B 3, 6—9. 4, 5. 3, 10. 4, 1 (mindestens inhaltlich) u. s. w. Um B willen hätte er nun 3, 6—9 vor 3, 5 (worin dann einiges abzuändern war), 4, 5 vor 3, 10 stellen müssen. Indem er aber hinter 3, 4 noch bei A verweilte<sup>1)</sup> und in 3, 10 sowie in 4, 5 die Darstellung

<sup>1)</sup> Die Verschiedenheit hinsichtlich der Angaben von A 3, 5 und

von B wiedergab, weil A an den betreffenden Stellen von der Reue Gottes resp. der Entfernung des Jona aus der Stadt erzählte, hat er eine schlimme Verwirrung angerichtet. Tritt man dieser unsrer Meinung bei, so braucht man nicht für B die Aufeinanderfolge von 3, 6—9. 10. 4, 5, dahinter aber den Ausfall eines Verses anzunehmen, der etwa Folgendes enthielt: (וַיֵּרָא יוֹנָה כִּי לֹא הִפָּךְ הָאֱלֹהִים אֶת־הָעִיר וַיֵּרָע ...); vgl. schon unsere früheren Bemerkungen über diese Stelle. Vielmehr trifft die Schuld nur R, der nicht begriff, daß das seinen Quellen gemeinsame וַיֵּצֵא in einer jeden zu andrer Zeit vor sich ging. Vielleicht pflegte der bei der Aufnahme der Gottesnamen aus seinen Quellen so schwankende (3, 5 בָּאֱלֹהִים schreibende) Redactor im eigenen täglichen Gebrauch das heilige Jahve zu vermeiden, eine Gewohnheit, durch die er sich von C aufs deutlichste unterscheiden würde. Zusätze von ihm sind nirgends zu entdecken; ist der ein Elohim enthaltende Halbvers 4, 8a nicht ohne Erinnerung an 2, 8 geschrieben, so kann er mit R, dem Vorgänger von C, welcher letztere vermuthlich 2, 3 ff. erst in unser Buch einführte, nichts zu thun haben.

Auch nach R und C hat die Beschäftigung mit dieser Schrift nicht aufgehört, welche, einen populären Stoff in populärer Weise behandelnd, sicherlich bald nach ihrem Erscheinen einen ausgebreiteten Leserkreis fand. Wie in 4, 8a, so erblicken wir auch in 4, 6 להציל וג' in 4, 4, in 3, 7, in האדם הבחמה 3, 8, in מטעם המ' וגר' 3, 7, desgleichen in בלב' ה' 2, 4, im ganzen Vers 2, 9, in הרשישה) 1, 3a מלפני יהוה 1, 3b, in ויהי וג' 1, 4, 12 וישחק ה' מ' Interpolationen, die von regem Interesse für die Erzählung zeugen und vielleicht von mehreren Verfassern ausge-

B 3, 6 ff. mag er sich so zurechtgelegt haben, daß die Verfügung des Königs erging, weil derselbe die Bußübungen seiner Unterthanen als unzureichend mißbilligte; dann mußte natürlich 3, 5 vor 3, 6 stehn.

gangen sind. Mit Ausnahme von 1, 8 באשר bis לנו sind alle Einschiebungen bereits von der LXX vorgefunden worden.

Für die Bestimmung der Entstehungszeit des B. Jona giebt die Beziehung auf dasselbe (wahrscheinlich auf das ganze) in Tob. 14, 4 keinen Anhalt, da wir nicht wissen, wann letzteres Buch (nach Schürer in Herzogs RE. „etwa im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Christo“) verfaßt ist. Von Nöldeke die alttest. Liter. S. 80 wird Sir. 49, 10 zum Beweise dafür verwandt, daß man das Alter unserer Schrift nicht zu tief herabsetzen dürfe. Allein die Worte καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὅστ' ἀναθάλτοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν, an deren Echtheit N. nicht zweifelt, sind eine Einfügung in den Text, welche das Lob des Ezechiel (V. 9 ἐμνήσθη — V. 10 παρεκάλεσε — ἐλυτρώσατο, wofür cod. Alex. παρεκάλεσαν — ἐλυτρώσαντο, offenbar eine Correctur) unterbricht, und rühren von Jemand her, der es unrecht fand, daß der kleinen Propheten nicht gedacht wurde. Jener Wunschsatz, der von der geschichtlichen Darstellung in seiner Umgebung absticht, ist nach Sir. 46, 12 (τὰ ὅστ. αὐτῶν ἀναθ. ἐκ τ. τόπ. αὐτ.) formulirt.

Somit stände der Vermuthung, daß das Buch Jona in der uns vorliegenden Gestalt in den letzten Jahrhunderten vor Chr. entstanden sein möchte, von Seiten der äußeren Zeugnisse für die Existenz desselben nichts im Wege. Es fragt sich nur, ob die bei vielen Kritikern geltende, „wissenschaftlich allein zu rechtfertigende Annahme einer nach-exilischen Abfassung“ (de Wette-Schrader in der Einleitung in das A. T.) auch jetzt noch festzuhalten ist, wo wir den Ursprung des Buches aus verschiedenen Quellen nachgewiesen zu haben glauben. Da mich nun eine Behandlung des Inhalts und der Anlage der für alle Nachfolger in der Hauptsache maßgebenden Schrift A, auf die es daher vorzugsweise ankäme, hier zu weit führen würde, so erlaube ich mir nur noch einige sprachliche Beobach-

tungen mitzutheilen, die, theilweise in Uebereinstimmung mit den bisher gemachten, geeignet sind, die obige Annahme einer ziemlich spät nachexilischen Entstehung schon des Originals für das Buch Jona zu bestätigen.

In A will ich auf בוא statt הלך Jon. 1, 3 (Hitzig, unter Vergleichung von 2 Chr. 9, 21 b und 1 Kön. 22, 49) kein Gewicht legen, auch nicht auf עמהם ebendasselbst, welches nach demselben „besonders bei Späteren (1 Chr. 15, 18. 2 Chr. 20, 1. Esr. 10, 14) steht.“ Das Verbum סער vom Meer 1, 11 mag, wie dies ja von התר 1, 13 möglich ist, der Schiffersprache entnommen und (יהה) אלהי השמים 1, 9 (de Wette), eine Wendung, die schon in Gen. 24, 7 (dort ächt? vgl. V. 3) vorkommt, in den hebräischen Sprachgebrauch nicht erst mit der Zeit des Nehemia (außer diesem vgl. Esr. 1, 2. 2 Chr. 36, 23 und die aram. Zusätze in Esr. und Dan.) eingedrungen sein. Bedenklicher ist שהק, abgesehen von Jon. 1, 12 nur noch (vom Meer) Ps. 107, 30 und (vom Streit) Spr. 26, 20, und הטיל vom Senden (nicht Werfen) Jon. 1, 4, sowie יצר „Zorn, Zürnen“, von einem leblosen Gegenstande 1, 15 gesagt. An Stelle von וישאו . . . ויטלו ebendas. würde man וישלכו . . . ויקחו erwarten. Stärkere Abweichungen vom älteren Hebräisch sind die noch zu erwähnenden. Bei ברה und נוס finden wir sonst häufig מפני, dagegen מלפני bei נוס nur 1 Chr. 19, 18 in der Parallele zu 2 Sam. 10, 18 (woselbst מפני) und bei ברה Jon. 1, 3 (bei C 1, 10). Der abgeschwächte Gebrauch von השב 1, 4 „nahe daran sein“, nicht sehr verschieden von היה ל (wie im Französischen il a pensé mourir), hier noch dazu mit einer Sache als Subject, sodann ירא vom Religionsbekenntniß 1, 9 weisen auf eine fortgeschrittene Zeit. Die Construction 4, 1 טוב על רע Koh. 2, 17, (für בעיני אל) erinnert an Neh. Esth. (Esr. 5, 17 aram.); אל steht für על in 4, 1, wie beide Präpositionen Jon. 3, 2 vgl. mit 1, 2 wechseln; nur Nehem. schreibt 13, 8 וירע לי מאד und 2, 10 וירע להם

רעה גדולה. Das in der Bedeutung „bestellen“ selbst in der Chronik (I, 9, 29) nur einmal, also vermuthlich in einer Interpolation angetroffene מְנָה (de W.), welches in gleichem Sinn nur noch Dan. 1, 11 bietet (Ps. 61, 8 ist corumpirt), wird in A mehrfach von Gott ausgesagt. — Eine Schrift, die von einem Propheten handelt, ihn mit Jahve reden und weissagen läßt, sollte, wenn sie zur Zeit der Prophetie in Israel verfaßt wurde (nach Volck in Herzogs RE. „geraume Zeit vor der Zerstörung des nördlichen Reiches!“), mindestens einige Phrasen aus dem prophetischen Sprachschatz enthalten wie שְׁמַעוּ, כֹּה אָמַר יְהוָה שְׁמַעוּ דְּבַר יְהוָה u. a. Im B. Jona aber befremdet nicht allein die Abwesenheit solcher Wendungen, nein, es fehlt sogar נָבִיא, נָבִיא und הַנָּבִיא, אִישׁ אֱלֹהִים, חוּזָה u. s. w. Des Propheten Thätigkeit wird ein קָרָא, wozu man schon Jes. 40, 6 verglichen hat, seine Rede mit einer im jüngern Hebraismus beliebten, früher seltenen Wortbildung קְרִיאָה genannt. Nach Einigen soll sich die Herkunft des Buches aus Nordisrael aus dem präfigirten שֶׁ (1, 7. 12) ergeben; aber so lange wir genauerer Daten über Ort und Zeit der Entstehung sowie über die Art der Verbreitung jener aus אֲשֶׁר abgekürzten Partikel entbehren, können wir das Vorhandensein derselben als Argument nicht verwenden. Nicht undenkbar ist, daß auf unsere Schrift Ps. 139, 7 (אֲנִי מִפְּנִיךָ אֲבָרַח) 9 (בְּאַחֲרִית יוֹם) und 10 (הֶאֱחֹזִי יְמִינְךָ) eingewirkt hat, dieser Umstand würde sie, da der genannte Psalm an Aramaismen überaus reich ist, ziemlich weit herabrücken.

Für B ist ein Ausdruck charakteristisch, in welchem חָסַם mit כֹּף verbunden auftritt, 3, 8, wie Hiob 16, 17. Jes. 59, 6. 1 Chr. 12, 17. Dazu kommt מִהֶלֶךְ 3, 3 f. für רֹדֵף (1 Kön. 19, 4), vgl. (Ezech. 42, 4) Neh. 2, 6; רָפוּ (de W.) 4, 11, העביר deposuit (de W.) statt חָסִיר. Statt וַיֵּגֵד הָרָ' ל' Exil 3, 6 sagte man vor dem Exil וַיֵּגֵד הַדְּבָר אֶל 3, 6 lasen wir noch Dan. 9, 21, wie überhaupt



נע im Sinne von כח, כח, und anderen Wendungen sich später sehr verbreitet. Schon wegen der Berücksichtigung von Joel 2, 14 in Jona 3, 9 darf man, da Joel „um 500 resp. später“ (Merx) geschrieben ist, mit B nicht in die Zeit des Bestehens der Reiche Israel oder Juda hinaufgehen.

Die mannigfachen Anklänge im Liede Cap. 2 an frühere Dichtungen, besonders an Jes. 38, 11 und die Psalmen (18.) 142, 4 (Jon. 2, 8). 31. 42, auch 88 (zu V. 5. 7. 8 vgl. Jon. 2, 8. 4), verrathen einen Compiler, dessen poetisches Verdienst äußerst gering ist, doch läßt sich nicht mehr ermitteln, ob das Lied schon vor A und B, oder erst einige Zeit vor C gedichtet wurde.

C giebt Proben von einer ähnlichen Belesenheit wie der Urheber des Gedichtes, sowohl in der Erweiterung desselben (nach Jes. 38 und Psalmen; ער נפש außer Jon. 2, 6 nur Ps. 69, 2) wie in seinen übrigen Zuthaten zum Buche. 4, 2 citirt er gar einen längeren Halbvers des Joel, wobei man beachte, daß er die Anspielung auf den unmittelbar vorhergehenden Vers dieses Propheten in B Jon. 3, 9 sofort erkannt hat. Der Gebrauch von העשה 1, 6 für ושיע, ושר (LXX errathend διασώσῃ, vgl. Vollers), von ספינה (Schrader) für אניה, und wahrscheinlich von דנה für דן versetzen uns in eine jüngere Sprach-epoche; die Orthographie נקיא, welche er mit Joel 4, 11 theilt<sup>1)</sup>, und אנה beweisen, daß selbst dieser Gelehrte kein Interesse mehr an der richtigen Schreibung von Wörtern hat, deren ursprüngliche Gestalt sich das Volk sicherlich nicht zu erklären wußte.

<sup>1)</sup> Ich bemerke übrigens, daß ich Joel 4, 18—21 für eine spätere Anfügung ansehe; schon 4, 17 schließt die Prophetie passend ab, und nur eine lästige Wiederholung der Verlegenheit ist יהיה שכן בציון V. 21 nach V. 17. Ebenso ist 2, 18—21 auszuschneiden, desgleichen 1, 4, ein Vers, der mit seiner vielbesprochenen Deutung der Allegorie 1, 6 unziemlich vorgreift, und vermuthlich noch manches Andere.

In den Interpolationen begegnet uns  $\text{מַעַם}$  ( $\text{מַעַם}?$ ) „Be-  
fehl“ Jon. 2, 7 als aramäisches Wort,  $\text{הַתְּעַלֶּף}$  4, 8 (Gen.  
38, 14 „sich verhüllen“) nach Am. 8, 13,  $\text{הַצִּיל ל}$  4, 6 (Schra-  
der);  $\text{שְׁמֵרִים הַבְּלִי-שׁוּא}$  2, 9, worin  $\text{שׁוּא}$  pleonastisch, ist  
direct aus Ps. 31, 7 entlehnt.

Wie weit A, B, R, C und die Zusätze zum Buch zeit-  
lich auseinanderliegen, läßt sich nicht abschätzen. Er-  
wägen wir nun, 1) daß A sich der nachexilischen Rede-  
weise bedient, 2) daß die Abänderungen von A wie von  
den älteren Texten überhaupt nur in einem geraumen Zeit-  
abstande unter einander vorgenommen sein können, 3) daß  
die LXX alle Erweiterungen (außer dem Sätzchen in 1, 8)  
bereits kennt, so werden wir wohl berechtigt sein, die  
Abfassung der Grundschrift in das vierte oder dritte (kaum  
das zweite) vorchristliche Jahrhundert zu verlegen.

Am Schluß gestatte ich mir noch einmal kurz die-  
jenigen Schriftsteller namhaft zu machen, welche nach  
meiner Auseinandersetzung am Buche Jona betheiligt ge-  
wesen sind, nämlich :

- 1) A, der Verfasser des Kerns von Cap. 1—4 (Jahvist);
- 2) B, der Autor einer mit dem zweiten Theil von A  
parallelen, mehrfach differirenden Erzählung in  
Cap. 3 und 4 (Elohist);
- 3) R, der Vereiniger von A und B (vermuthlich Elohist);
- 4) C, der Erweiterer von ABR in Cap. 1 und 4, und  
zugleich der Ergänzender und Einfüger des von einem  
unbekannten jüngeren Dichter herrührenden Liedes  
in Cap. 2 (Jahvist);
- 5) der oder die Urheber kleinerer Einsätze in allen  
Capiteln, am spätesten der Glossator in 1, 8a  
(nach der LXX).

## Hosea 12, 1.

Von Prof. D. Cornill in Königsberg.

Wellhausen und Stade haben mit vollem Recht die Stücke in Hoseas Buche, welche von einer künftigen Vereinigung Israels und Judas unter der davidischen Dynastie reden, als judaistische Interpolation ausgeschieden. Hosea hat ohne Zweifel jedes menschliche Königthum, auch das davidische, verworfen und schon das Targum hat mit feinem Gefühl die ישי הנבער 9, 9. 10, 9 nicht auf Jud. 19–21, was nach keiner Seite einen befriedigenden oder nur erträglichen Sinn giebt, sondern auf Saul, den aus Gibeon entstammten und in Gibeon residirenden ersten menschlichen König Israels, gedeutet. Den unwiderleglichen Beweis dafür, daß die Verwerfung jedes menschlichen Königthums wirklich Hoseas Meinung war, bietet Cap. 14. Schon in dem Zukunftsbilde 2, 20 ist für einen messianischen König kein Raum, durch Cap. 14 vollends wird ein solcher geradezu ausgeschlossen. Hätte Hosea den jesajanischen Gedanken von dem הטר כנוע ישי getheilt, hier hätte er zum Ausdruck kommen *müssen* und würde das ganze Zukunftsbild wesentlich anders gestaltet haben, wie ein flüchtiger Blick auf analoge Stellen bei Jesaja zeigt. Argumenta e silentio sind ja im Allgemeinen von zweifelhafter Beweiskraft; aber dies argumentum e silentio, welches zudem mehr ist, als ein bloßes argumentum e silentio, halte ich für absolut zwingend. Hat nun aber Hosea in dem judäischen Herrscherhause nicht den Träger von Israels Zukunftshoffnung gesehen, so mußte dies auch von Einfluß auf seine Stellung zu Juda und seine Beurtheilung dieses Bruderreiches sein. Und in der That entspricht der Befund völlig dem, was wir zu finden erwarten. Keinerlei Bevorzugung Judas als εχλογη gegenüber Ephraim als *massa corruptionis*; vielmehr erscheint Juda überall als in gleicher Verdammniß mit Ephraim stehend 5, 5. 10. 12. 14. 6, 4. 11. 12, 3 (von

8, 14 und 10, 11 sehe ich hier ab): Juda strauchelt ebenso wie Ephraim, die Frömmigkeit Judas taugt eben so wenig etwas wie die Frömmigkeit Ephraims, Jahve muß Juda eben so zerfleischen wie Ephraim, er hat mit Juda so gut seinen Handel auszutragen wie mit Ephraim. Eine Ausgleichung dieser absolut sicheren und unzweideutigen Stellen mit 1, 7. 2, 2. 3, 5. 4, 15 hat die Ausleger stets in schwere Nöthe gebracht, und Ewald glaubte das Dilemma nur lösen zu können durch Ausspinnung eines förmlichen Romans: Nach Abfassung von Cap. 1—3 ist Hosea vor den wachsenden Verfolgungen in seiner Heimath nach Juda geflohen. Dort muß er sich jedoch bald überzeugen, daß in Juda durchaus nicht alles so ist, wie er es sich aus der Entfernung gedacht hatte. Zwar in Cap. 4 glaubt er noch hoffen zu dürfen, daher das kurze Stofsgebet 4, 15a; aber schon in Cap. 5 ist er zu der Einsicht gekommen, daß er sich getäuscht hat, daß auch Juda nicht besser ist als Ephraim und wie dieses des Gerichts schuldig.

Zu den schwierigsten Stellen unsres an schwierigen Stellen so überreichen Prophetenbuches gehört 12, 1, gleichfalls eine Aussage über Juda enthaltend. Daß auch in diesen Worten ein schwerer Vorwurf gegen Juda ausgesprochen sein muß, ergibt sich mit Nothwendigkeit aus v. 3. Die Hauptschwierigkeit liegt in den Worten **ועם קרושים נאמן**. Gleich der Pluralis **קרושים** ist höchst befremdlich. Man hat ihn allgemein gleich **אלהים** gesetzt; aber dann hätte Hosea im Parallelismus nicht etwa mit **אלהים**, sondern mit **אל**, den Leser geradezu geflissentlich irre geführt, und nach der Stelle 11, 9 nur drei Verse vorher scheint mir ein **קרושים** in dieser Bedeutung hier völlig unmöglich. Wir haben vielmehr allen Grund, an dieser, übrigens allgemein überlieferten, Lesart Anstoß zu nehmen. Zu noch schwereren Bedenken giebt aber **נאמן** Anlaß, welches man entweder auf **קרושים** („und mit dem treuen Heiligen“ Ewald) oder auf Juda (so die jüdisch-exegetische Tradition

seit dem Targum) bezogen hat. Auch ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Verbindung des Singulars נאמן mit dem Pluralis קדושים, welche sich doch mit Fällen wie ארונים קשה nicht deckt, scheint mir nach Parallelismus, Structur und Gedankengang unsres ganzen Verses nur die letztere Auffassung möglich, welche נאמן mit רר parallel setzt und auf Juda bezieht. Das ist jedoch aus sachlichen Gründen schlechterdings unaannehmbar. Ein Lob Judas kann hier überhaupt unter gar keiner Bedingung stehn und auch die Worte ויהודה ער רר עם אל können ein solches nicht enthalten haben. Die jüdische Interpretation „Juda hält noch fest an seinem Gotte“ ist schon angesichts der Parallelstelle Jer. 2, 31 unmöglich. Wenn nun aber die ganze Structur des Verses zwei Parallelbegriffe fordert, רר und נאמן dies jedoch nicht sind, so werden wir eben eine Textverderbnis anzunehmen haben; und daß der Text dieses dunklen und schwierigen Buches nicht im besten Zustande auf uns gekommen ist, wird kein Kundiger leugnen. Wenn wir zunächst nach dem textkritischen Thatbestand fragen, so gehn Targum, Peschito und Hieronymus nicht auf eine vom massorethischen Texte abweichende Vorlage zurück; dagegen bietet LXX καὶ Ἰούδα νῦν ἔγρω αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ ὁ λαὸς ἅγιος κεκλήσεται θεοῦ, was ויהודה עת ידעם אל ועם קדושים נאמר ist. Auch dies steht dem massorethischen Texte naß und beweist dadurch, daß das Ursprüngliche nicht allzu fern liegen kann, aber gerade an Stelle des verdächtigen נאמן erscheint נאמר als Variante. Daß LXX hier den ursprünglichen Text biete, ist undenkbar; wir müssen zur Conjectur schreiten. Ich glaube, daß Hosea geschrieben hat ועם קדשים נצמר und *Juda ist noch widerspenstig gegen Gott und mit Hurern zusammengejocht*. Man vergleiche hierzu 4, 14 ועם הקדשות וזבחו, beiläufig bemerkt außer Gen. 38 und Deut. 23, 18 die einzige Stelle im ganzen Alten Testament, wo קדשה überhaupt vorkommt. Die gleiche Gedankenantithese liegt

vor in 4, 16 und 17 : widerspenstig gegen Gott, statt dessen mit Götzen versippt. Um diese Gedankenantithese recht schlagend zu machen, hat hier Hosea **רַר** mit **עַם** verbunden : Juda sperrt sich gegen die Gemeinschaft mit Gott und hat statt dessen Gemeinschaft mit **קַרְשִׁים**. Das von LXX bezeugte **נֶאֱמַר** bildet die Brücke zwischen dem **נֶאֱמַר** des massorethischen Textes und dem von mir conjicirten **נִצְמַר**. Dieses Wort „*zusammengejocht*“, „*zusammengekuppelt*“ wäre für eine derartige widernatürliche Gemeinschaft ein bezeichnender Ausdruck — ist es wohl ein Zufall, daß an den drei einzigen Stellen, wo **נִצְמַר** vorkommt, nämlich Num. 25, 3 und 5 und daraus entlehnt Ps. 106, 28, es in einer ähnlichen Bedeutung steht? Auch da handelt es sich um einen unzüchtigen Cult. Daß **נִצְמַר** an jenen drei Stellen mit **ל** erscheint und hier mit **עַם** verbunden wäre, hat nichts irgendwie Bedenkliches. Aber **קַרְשִׁים** in Juda? Hier mache ich auf eine Thatsache aufmerksam, welche im höchsten Grad auffallen muß. Wenn wir von dem gesetzlichen Verbote Deut. 23, 18 — also in einem specifisch judäischen Gesetzbuch — und von dem bildlichen Ausdruck Hi. 36, 14 absehen, werden **קַרְשִׁים** im Alten Testament überhaupt viermal erwähnt *und nur in Juda* : 1 Reg. 14, 24 für Rehabeam, 1 Reg. 15, 12 für Abija-Asa, 1 Reg. 22, 47 für Asa-Josaphat und 2 Reg. 23, 7 für Josia, beziehungsweise die Zeit seiner Vorgänger. Letztere Stelle könnte allerdings zweifelhaft erscheinen, da auf die **בְּתֵי הַקִּרְשִׁים** unmittelbar folgt **אֲשֶׁר הַנָּשִׁים אֲרֻנוֹת** **שָׁם**; aber die Gesetzesworte Deut. 23, 18 beweisen doch wohl für ihre Zeit, um so mehr, als auch dort in v. 19 der **כֹּלֵב** mit dem **בֵּית יְהוָה** in Verbindung gebracht wird, wie die **בְּתֵי הַקִּרְשִׁים** in 2 Reg. 23, 7 sich **בְּבֵית יְהוָה** befanden. *Nirgends werden dem abgöttischen Reiche Israel קַרְשִׁים Schuld gegeben, sondern an allen vier Stellen ganz ausdrücklich nur Juda.* Diese Thatsache wiegt um so schwerer, wenn man bedenkt, daß das Königsbuch in seiner uns vorliegenden

Gestalt ein specifisch judäisches Literaturproduct ist. Und eine Abschwächung oder Umdeutung jener Stellen ist nicht möglich, denn die קרשים sind nicht, wie Höhen, Mazzeben und Ascheren, ständiges Requisit des Götzendienstes im Königsbuche; eine so schwere und bestimmte Beschuldigung gegen des eigene Volk und Reich kann vom Verfasser nicht einfach aus der Luft gegriffen, sie muß begründet sein. Freilich für die Zeit Hoseas haben wir im Königsbuche keine positive Bezeugung und das gänzliche Schweigen über derartige Gräuel bei Jesaja könnte als schwer wiegende Gegeninstanz vorgeführt werden; aber für Josia sind sie durch 2 Reg. 23, 7 und Deut. 23, 18 *doppelt* bezeugt, und dennoch sagen weder Zephanja noch Jeremia das Geringste hierüber, obwohl auch Zephanja, der doch ohne Zweifel älter ist als die Reform des Josia, sich über die bei seinen Zeitgenossen im Schwange gehende Abgötterei und ihre Sünden und Laster ziemlich eingehend äußert. Dafs der Verfasser des Königsbuches Ussia und Jotham ausdrücklich als solche charakterisirt, welche thaten was Recht war in den Augen Jahves 2 Reg. 15 3 und 34 kann auch nicht als Gegenbeweis eingewendet werden; denn einmal hatte der Verfasser des Königsbuches über diesen ganzen Zeitraum offenbar nur eine sehr wenig genaue Kenntnifs, und dann giebt er 1 Reg. 15, 11 auch Asa das nämliche rühmende Zeugnifs, obwohl er 1 Reg. 22, 47 ausdrücklich bemerkt, dafs Josaphat noch קרשים auszurotten fand, welche aus den Zeiten Asas übrig geblieben waren. Auf jeden Fall würde, wenn man meinen Vorschlag annimmt, für die uns beschäftigende Hoseastelle mit der kleinstmöglichen Abweichung vom überlieferten Texte ein zusammenhangsgemäfsere und ihre Schwierigkeiten lösender Sinn gewonnen, ein Sinn zudem, welcher so zu sagen mit Naturnothwendigkeit eine Verderbnifs der Stelle herbeiführte.

## Zwei cruses interpretum Ps. 45, 7 und Deut. 33, 21

beseitigt von Prof. Giesebrecht, Greifswald.

### I. *Psalm 45, 7.*

Die nachfolgende Auslegung hat vielleicht deswegen ein allgemeines Interesse, weil die Stelle durch ihre Verwendung im Hebräerbrief 1, 8, 9 zu den bekannteren des Alten Testaments gehört. Nun ist in Betreff des folgenden Verses die Ansicht bereits allgemeiner verbreitet, daß es handgreiflich falsch ist, ihn zu übersetzen, indem man den (messianischen?) König angeredet sein läßt: „darum hat dich gesalbt, o Gott, dein Gott“ etc. Denn in diesem und den übrigen sog. Elohimpсалmen ist ursprüngliches יהוה von einem Diaskeuasten durch אלהים corrigirt, und der ursprüngliche Text lautete demnach: „darum hat dich gesalbt Jahve dein Gott“ etc.

Diese Erwägung hat mich zu einer leichten und wie ich glaube richtigen Emendation auch des vorangehenden Verses geführt, den der Hebräerbrief nach der LXX übersetzt: „dein Thron, o Gott, währet von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

Daran scheint mir allerdings kein Zweifel obwalten zu können, daß (wie auch Olsh. behauptet) *grammatisch* die Uebersetzung der LXX die einzig richtige ist und unbedingt angenommen werden müßte, wenn sich nicht gegen sie die bedeutendsten sachlichen Schwierigkeiten erhöben. Wenn Hupfeld dem gegenüber das אלהים als einen Genitiv zu כסאך auffaßt und dies für ganz unbedenklich hält, so scheint es mir, als sei hier dem sonst so gewiegten Sprachkenner etwas menschliches begegnet. Mit Recht äußert sich vielmehr Aug. Müller, Hebr. Schulgrammatik



p. 225 zurückhaltend über die von Hupf. hier angenommene Construction, nach welcher zwischen den Stat. constr. und seinen Genitiv ein Suffix eindringen könnte. Die von Ew. und Aa. hierfür angeführten Belege unterliegen sämmtlich begründeten Bedenken, cf. zu Ps. 71, 7 und Lev. 26, 42 die LXX, zu Ez. 16, 27 den Text Cornills, zu II Sam. 22, 33 den Parallelvers Ps. 18, 33, zu Lev. 6, 3 die alten Versionen etc. — Die gewaltsamen Vorschläge, welche Olsh. zur Correctur der schwierigen Stelle gemacht hat, haben keinen eigentlichen positiven Werth, sondern nur die negative Bedeutung, den Sitz des Uebels anzuzeigen. Olsh. vermifst nämlich mit Recht ein Verbum.

Von diesen Thatsachen ausgehend, wage ich folgende Vermuthung :

- 1) Wie vielfach in den Elohimpсалmen, so ist auch hier **אלהים** von einem Diaskeuasten geschrieben, um ein **יהוה** zu ersetzen.
- 2) Doch irrte er sich in seinem Eifer, den nicht auszusprechenden Gottesnamen zu entfernen, und corrigirte ein **יהוה** statt **יהוה** in **אלהים**.
- 3) Hiefs demnach der Text ursprünglich **כסאך יהוה עולם** **וְעַד**, so ist nicht nur **אלהים** beseitigt, sondern auch das Verbum gewonnen.
- 4) Diese Lesart wird durch eine Parallelstelle gestützt II Sam. 7, 16 **כסאך יהוה נכון עד-עולם** cf. Klagel. 5, 19. Zum Gebrauch des **עולם** im bloßen Accusativ ist zu vergleichen : Ps. 48, 15. 52, 10. 61, 8. 66, 7. 89, 2. 3. 33. 104, 5.

## II. Deuteron. 33, 21.

Die nachfolgende Conjectur zu dieser Stelle, welche ich bereits vor mehreren Jahren gemacht habe, veröffentliche ich hauptsächlich, weil ich aus Dillmann's neuestem Commentar zum Deuteron. ersehe, daß auch dieser, der Con-

jecturalkritik so abholde Forscher sich hier zu einer Emendation veranlaßt sieht, und zwar genau an dem Worte, wo ich auch eine solche für nöthig halte, aber auf Grund der LXX weiter zu kommen glaube. Freilich meine ich damit nicht Alles gethan zu haben, aber ich halte den von mir zur Correctur eingeschlagenen Weg für richtig. Die Schwierigkeit des M. T. liegt einerseits in dem ספן und andererseits in den folgenden Worten וִיהָא ראשי עם. Ueber die Schwierigkeiten derselben bedarf es unter Freunden des A. T. keiner Auseinandersetzungen.

Wenn nun etwas klar ist, so scheint es mir dies zu sein, daß die LXX unseren Text nicht gekannt hat. Wenn wenigstens ἀρχόντων, wie allgemein angenommen, eine Uebersetzung von מחקק sein soll, so ist das folgende συνηγμένων ἅμα offenbar nicht = ספן וִיהָא, und Dillmann bleibt mit seinem Schluß gewiß im Recht. Der LXX-Text scheint mir nun mit größter Leichtigkeit durch Transposition des ספן gewonnen zu werden, er lautete, um ihn gleich mit Vocalisation herzusetzen: וִיהָאֶסְפֹּן ראשי : וִיהָא = und es versammelten sich die Häupter des Volkes. Seine Vorthelle sind evident: Das unsinnige ספן verschwindet, wir gewinnen mit einem Male die einfachste Erklärung für das anomale וִיהָא und zugleich die schönste Uebereinstimmung im Numerus zwischen den ראשים und ihrem Verbo. Natürlich bilden die Worte nun eine directe Anspielung auf Num. 32, auf die feierliche Versammlung der Volksoberen, in welcher dem Stamm Gad der Besitz des ostjordanischen Landes zugesprochen wurde.

Im vorhergehenden Satztheil hat die LXX bei ὅτι ἐκεῖ ἐμερίσθη γῆ das Subject wohl dem Sinne nach ergänzt. Doch ergiebt sich aus ihrem Texte für חלקה mit Sicherheit ein חלקה. Indem man den מחקק auf Mose deutet, gewinnt man dann entweder חֲלָקָה מִחֶקֶק, wobei das aus dem Zusammenhang sich von selbst ergebende erste Object von שָׁם weggelassen wäre :

„Und er ersah sich den Erstling (näml. das Ostjordanland)  
 „Denn ihn setzte zu seinem Erbtheil der Führer  
 „Da sich versammelten die Häupter des Volkes  
 oder man könnte lesen : **בִּי יָשָׁם הִלְקָה מְחַקֵּק** mit Aenderung  
 des **מְחַקֵּק** :

„Und er ersah sich den Erstling (das Ostjordanland)  
 „Denn daselbst ward sein Theil ihm beschieden  
 „Da sich versammelten die Häupter des Volkes.

Allerdings hat der Satz **וַיִּתְּנֵם לְרִאשֵׁי עַם** in seinem Anschluß an das vorige immer etwas Unvermitteltes. Ich lasse daher als weitere Möglichkeit die Annahme offen, ihn ganz zu streichen als ein auf Num. 32 hinweisendes, in Anlehnung an v. 5 **וַיִּתְּנֵם לְרִאשֵׁי עַם** entstandenes Glossem. Dann würde sich das Folgende : „die Gerechtigkeit Jahves that er an Israel“ passend anschließen an die erste Hälfte des Verses, welche berichtet, daß ihm ein hervorragendes Erbtheil zugesprochen wurde.

Immerhin will es mich bedünken, daß durch Befolgung dieses Vorschlages das entsetzliche Tappen und Versuchen mit dem **סָפֵן** und dem **וַיִּתֵּן** aufhören wird, dem man bei allen Auslegern begegnet.

---

## Herr Prof. J. Derenbourg und meine Text-Varianten.

Von B. Pick.

Indem ich hiermit Herrn Prof. Dr. J. Derenbourg meinen Dank ausspreche für die freundliche Aufmerksamkeit, welche er meinen Text-Varianten aus Mechilta und Sifré (d. Z. 1886, S. 101—121) zu Theil werden liefs, so kann ich doch nicht umhin — wenn auch sehr ungern — einige Bemerkungen oder vielmehr Anmerkungen zur Kritik des Pariser Gelehrten zu machen. Herr Derenbourg erwähnt

zuerst gewisse Regeln (מיעוט und ריבוי), welche die Gesetzeslehrer bei ihrer Schriftauslegung in Anwendung gebracht haben. Das ist allerdings richtig und bekannt. Hillel's sieben Regeln genügten dem speculativen Geiste seiner Nachfolger nicht mehr. Ismael erweiterte dieselben zu dreizehn, bis schliesslich José der Galiläer 32 Regeln aufstellte, so daß diese 45 Regeln einen grossen Spielraum für alles Mögliche und Unmögliches gewährten, so daß, wie der englische Theologe Dr. Farrar (History of Interpretation, London and New-York 1886, p. 105, 106) mit Recht bemerkt: „exegesis became a mere art of leading astray. The profession of Bibliolatry slowly but surely undermined the Bible which it nominally worshipped. Volumes might be filled with thousands of specimens of Rabbinic exegesis, of which it would be difficult to say whether they be most baseless in method, or most wide of all truth in the conclusions formed.“ Selbstverständlich können nur exegetische Regeln auf Grund eines gegebenen Textes aufgestellt werden, und bei den mancherlei Verkehrtheiten rabbinischer Exegese blieb den Schriftgelehrten doch immer noch die *mikra* als die „norma normans“. Bei meinen Text-Varianten handelte es sich nicht um das, was die Gesetzeslehrer „ein- oder ausschlossen“, sondern um den in diesen alten Schriften erhaltenen Text. Nun sagt Herr Derenbourg „les docteurs citent de mémoire, et la mémoire la plus fidèle peut, trompée par des passages analogues, mettre כי pour וכי, מקרב עמך pour מעמך, et ainsi de suite“. Eh bien! Aber auf S. 92 heisst es: „dans les exemples pareils les Rabbins ont bien examiné leurs textes et observé jusqu'à la *scriptio plena* ou *defectiva*; mais qu'importe que וילוני (Exode XVI, 3) soit cité et écrit avec *wâw*?“ und bald darauf heisst es, daß ich „quelquefois lu si légèrement“. Aber dieses „légèrement“ scheint doch auf Seiten meines verehrten Kritikers zu sein. Denn was das וילוני betrifft, so habe ich dasselbe nicht deswegen

erwähnt, weil es „avec wâw“ geschrieben ist, sondern weil die Variante על וילינו העם gegen das massoretische כל וילינו lautet. In Bezug auf כי und וכי (ich verbessere hier Exod. XXI, 37 und XX, 6, wo es וכי für כי heißen muß) hat Herr Derenbourg ebenfalls übersehen, daß Num. IX, 14 die Varianten וכי ינור אהבם für das massoretische וכי ינור אהבם, und XV, 31 כי את דבר für das massoretische כי דבר stehen. Was die Stelle Exod. XXIII, 19 betrifft, so gestehe ich, daß die Ausstellung meines Kritikers etwas für sich hat; allein die Erklärung, die den Worten אשר הביא מארץ folgt, scheint doch darauf hinzudeuten, daß sie ursprünglich als zum Text gehörend betrachtet wurden. Uebrigens findet sich ganz dieselbe Stelle im Jalkut in loco.

Das „détestable“ ויקהרו für יקהרו Deut. XXXII, 11 findet sich nicht blos in Sifré, sondern auch im Samaritanischen Pentateuch (vergl. Petermann, *Varianten* in loco) und im Samarit. Targum, wo es (Brüll's Ausgabe) durch ויסבנה wiedergegeben ist. Die Variante כסיה, die fünfmal Deut. XXXII, 15 vorkommt, findet sich auch im *Graecus Venetus*, wo die Uebersetzung *ἐκάλυψας* lautet, und der Herausgeber Gebhardt bemerkt : כָּסִיָּה (pro כְּשִׁיָּה) praebent codd. Kenn. 6. 109. 129.

Ob die Arbeiten eines Kennicott und De Rossi das wegwerfende Urtheil meines Herrn Kritikers verdienen, lasse ich dahingestellt sein.

Allegheny, Pa., April 1887.

## Nachtrag zu Heft 1, S. 167 ff.

Der Verfasser des obengenannten Artikels findet es jetzt doch bedenklich, das hebräische Original der Apokalypse anonym sein zu lassen, da es zum Wesen einer

apokalyptischen Schrift zu gehören scheint, ihren Inhalt durch einen angesehenen Empfängernamen aus der heiligen Vorzeit zu legitimieren. Wegen XVII 10 muß der Empfänger der Apokalypse aber, wie S. 167 schon bemerkt ist, zugleich auch als zur Abfassungszeit lebend gelten, daher Verf. des Artikels jetzt vorschlägt, in I 1 Umänderung eines ursprünglichen „Elias“ in „Johannes“ durch den griechischen Uebersetzer anzunehmen. Hierzu stimmt vortrefflich, daß dem Empfänger der Offenbarung in X 11 angekündigt wird, er müsse *abermals* weissagen über viele Völker, Nationen, Zungen und Könige. Das erste Weissagen kann sich nicht auf das Schauen der bisherigen Visionen, sondern nur auf die prophetische Wirksamkeit in einer früheren Lebensstellung beziehen; das zweite wird erfüllt durch das Weissagen der beiden Zeugen XI 4—12, unter welchen sicher Moses und Elias zu verstehn sind, gegen „Völker, Stämme, Zungen und Nationen“. Daß einer dieser beiden zukünftigen Zeugen der Empfänger der Apokalypse selbst ist, wird in X 11 deutlich genug gesagt; in XI 4—12 brauchte es ebensowenig wiederholt zu werden, wie es Joh. XXI 2 angedeutet wird, daß einer der Zebedäussöhne der Evangelist selbst war.

---

## Zu Altschüller's Emendationen.

Von S. Reckendorf.

---

In dieser Zeitschrift 1886, 211 wurden von Altschüller textkritische Bemerkungen zum alten Testamente veröffentlicht. Es handelt sich um eine Reihe schwieriger Stellen, die durch Annahme von Dittographie eine glückliche Lösung finden; eine Befragung der LXX hätte die Emendationen stützen können. Aber nicht alle Stellen

erheischen Streichung eines doppelt gesetzten Buchstabens, einige sind vielmehr auf anderem Wege dem Verständniss zu erschließen. Es handelt sich um folgende.

*Jos. 10, 21.* לֹא הָרַץ לְבִנֵּי יִשְׂרָאֵל לְאִישׁ אֶת־לְשׁוֹ. Ob die LXX einen anderen Text gehabt haben, ist nicht auszumachen, οὐκ ἔγρουξεν οὐδέ τις könnten auch wir übersetzen, ob wir das ל lesen oder nicht. Das ל erscheint zwar auf den ersten Blick auffallend, ist aber durch eine Reihe ähnlicher Fälle, bei denen Dittographie ausgeschlossen ist, geschützt. So steht Deut. 24, 5 (= 7 der LXX) וְלֹא וְהִפִּיתָ הָהָה אִשָּׁר הָהָה עָלְיוֹן לְכָל־עִבֵּר עָלְיוֹ יֵשֶׁם 9, 4 מִן הָאָרֶזְהָ הַמָּתָה כִּי לְכָל־בְּחִי הִוא טוֹב מִן הָאָרֶזְהָ הַמָּתָה wo besonders schön zu sehen ist, in welchem Sinne das ל steht „bis zu einem lebenden Hunde herab, das ist besser als der Löwe der tot ist“<sup>1)</sup>. Die Erscheinung ist dieselbe, wie bei עַד, das ל bezeichnet die Richtung auf den tiefen Punkt, bis zu welchem herab etwas geschieht, vgl. 1 Sam. 2, 5 עַד עֲקָרָהּ, Exod. 14, 28 לֹא נִשְׁאַר פָּהֶם עַד־אַחֶר וּלְדָהּ שְׂבָעָה οὐ κατελείφθη ἔξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς und sonst. Ebenso עַד — מִן.

Im übrigen haben die LXX unsre Josuastelle vollständig mißverstanden und übersetzen etwas, was gar nicht in den Zusammenhang paßt. οὐκ ἔγρουξεν οὐδέ τις τῶν υἱῶν<sup>2)</sup> Ἰσραὴλ τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ. Offenbar soll doch ausgesprochen werden, daß gegen die siegreich heimkehrenden Israeliten niemand die Zunge reckt. γὰρ mit ל „die Zunge gegen einen recken“ auch Exod. 11, 7; nun sträubten sich die LXX auch an der Exodusstelle das ל so zu fassen und schreiben lieber ἐν πασὶ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ οὐ γρούξει κίων τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ, doch war im A. T. keine Stelle zu finden, die ל in einem Satzgefüge wie diesem

<sup>1)</sup> Aus den LXX ist für das ל an keiner dieser Stellen etwas zu sehen.

<sup>2)</sup> Slav. Ostrog. soll κατὰ τοὺς υἱοὺς haben.

einfach in der Bedeutung „bei“ hat. Auch in Sätzen wie Hiob 37, 1 (LXX richtig ἀπὸ ταύτης) ψ 18, 45 u. s. f. ist ל nicht „bei“, sondern „infolge.“ Die Zunge herausstrecken, meinten die LXX, ist soviel wie krank sein, so gelangten sie im Exodus zu der reizenden Stilblüte, daß keinem Hund, sei er Mensch, sei er Vieh, ein Leids geschah. Ein Scholion (Hexapla ed. Field z. St.) bekennt es offen: οὐκ ἀποφθίγγεται κύων, ὡς ἀλγῶν ἢ ἐνοχλοῦμενος. Der Josuavers ist zu übersetzen „nicht reckte gegen die Kinder Israel auch nur Einer seine Zunge.“

Jos. 10, 24. הִהָלְכוּ אִתּוֹ. Dittographie des א wäre möglich, ist aber nicht zwingend zu erweisen, vielmehr liegt dies schließende א auch in Formen vor, auf die kein weiteres א folgt. אִבּוֹא Jes. 28, 12. יִנְשׂוּא Jer. 10, 5. נִשְׂוֹא ψ 134, 20.

Jos. 15, 12. LXX ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη stützt die Emendation. Im weiteren ist ὀριεῖ יִגְבֹּל, ebenso 15, 47 διορίζει<sup>1)</sup>; 18, 20 וְהַיַּרְדֵּן יִגְבֹּל אִתּוֹ καὶ ὁ Ιορδάνης ὀριεῖ<sup>2)</sup>. Einige Josua- und Pentateuchstellen übergehend möchten wir nur Numeri 34, 6 erwähnen: וְהָיָה לָכֶם הַיָּם הַחָדוֹל וְגִבּוֹל יָם וְהָיָה לָכֶם גִּבּוֹל יָם וְהָיָה לָכֶם גִּבּוֹל יָם καὶ τὰ ὅρια τῆς θαλάσσης ἔσται ὑμῖν, ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη ὀριεῖ, τοῦτο ἔσται ὑμῖν τὰ ὅρια τῆς θαλάσσης. Zu ὀριεῖ liegt die Variante ὀριον bei cod. 74. 76. 84. 129. 134 und ὅρια ἔσται εἰ (sic) bei 19; sahman ithsē (möge die Grenze bilden) Arm. et finis Arab. 1, 2 = גִּבּוֹל (ohne ו). Also auch hier das Bedürfnis einer auf sorgfältiger Abwägung der Zeugen beruhenden Septuagintausgabe. Der recipirte LXX-Text beabsichtigt in Numeri יָם וְהָיָה לָכֶם הַיָּם הַחָדוֹל יִגְבֹּל וְהָיָה לָכֶם גִּבּוֹל יָם וְהָיָה לָכֶם גִּבּוֹל יָם.

<sup>1)</sup> Var. ὀρίζει cod. 54. 74. Slav. Ostrog: ὀριον.

<sup>2)</sup> גִּבֹּל in der Bedeutung „Grenze setzen“ Deut. 19, 14. LXX ἔστησαν sc. ὅρια. Es ist mißlich, daß an der Stelle, an welcher גִּבֹּל auch im M. T. intransitiv als „an etwas grenzen“ vorkommt, die LXX nicht ὀρίζειν haben. Zachar. 9, 2 וְצִירֹן צוֹר וְצִירֹן וְנָם חֲמַת הַגִּבֹּל-כֶּה צוֹר וְצִירֹן καὶ ἐν Ἡμαθ ἐν τοῖς ὄροις αὐτῆς Τυρός καὶ Σιδων.



*Josua* 22, 7. עִם־אֶחֱיהֶם מַעְבֵּר הַיַּרְדֵּן. Kerê hat בעבר  
 Nun betrachte man folgende Stellen der LXX mit ihren  
 Varianten und beantworte die Frage, was im dritten Jahr-  
 hundert v. Chr. in dem hebräischen Exemplar der Alexan-  
 driner gestanden hat. In unserm Verse schreibt die LXX  
*ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Also, sollte man meinen,  
 בעבר. Aber auch מ' wird so wiedergegeben. Num. 32, 19.  
*Jos.* 13, 32. 20, 8. Richt. 7, 25 in 3 Handschriften, 2 Sam.  
 10, 16 in der Luciengruppe (s. diese Zeitschr. 1887, 63).  
 Freilich wird auch oft ב' so übersetzt, z. B. Deut. 1, 5  
 (jedoch Hds. 18. 128 ohne *ἐν τῷ*). 3, 20. 4, 46. *Jos.* 1, 15  
 in vielen Handschriften. 12, 1. 7. 13, 8. 22, 4 (wiederum  
 bei 18, 128 sowie bei 15, 54, 64, 75 ohne *ἐν τῷ*). Richt.  
 5, 17. 10, 8. 11, 18 viele Handschriften. 1 Sam. 31, 7 bis.  
 Ferner *ἐν πέραν* Richt. 11, 18. Jer. 25, 22 (= 32, 8 der  
 LXX), während sich für בעבר folgende Uebersetzungen  
 finden ἀπὸ τοῦ πέραν Num. 32, 19 (in demselben Verse  
 מ' = *ἐν τῷ πέραν*). *Jos.* 14, 3 (= v. 2 der LXX); ἀπὸ  
 πέραν Richt. 7, 25; παρὰ τὸν Num. 22, 1. *Jos.* 22, 7 bei  
 den Hds. 15. 18. 19. 64, sowie Aldina, Slav. Mosq.; παρὰ  
 τοῦ ebenda bei cod. 128<sup>1)</sup>. ἐκ τοῦ πέραν Richt. 7, 25 viele  
 Hds. 2 Sam. 10, 16. 1 Chr. 6, 63 (= 7, 8 der LXX). 19,  
 16<sup>2)</sup>. ἐπέκειρα (sonst Uebersetzung für הִלָּחָה, מִהִלָּחָה)  
*Jes.* 18, 1. Einfach πέραν steht an vielen Stellen sowohl  
 für מ' als für ב'. εἰς τὸ πέραν *Jos.* 1, 15, so auch cod.  
 19 in Richt. 5, 17 statt ἐκ τοῦ πέραν. ἀντιπέρας cod. 123  
 in 1 Sam. 31, 7. Es ist denkbar, daß manchmal מ', ganz  
 wie wir thun, mit dem natürlicheren ἐν oder blos mit πέραν  
 wiedergegeben wurde, obwohl es ganz gutes Griechisch

<sup>1)</sup> Dagegen *Jos.* 7, 7 παρὰ τὸν = בעבר.

<sup>2)</sup> Nicht hierher gehören, sondern bezeichnen die Richtung woher :  
 ἐκ πέραν 2 Chron. 10, 2. ἐκ τοῦ πέραν *Jos.* 24, 3. So auch eine  
 Variante zu 2 Chron. 20, 2. Job 1, 19 einfach ἐκ. Ἐκ τοῦ πέρατος  
 Variante zu 2 Chron. 20, 2. ἐκ περάτων Zeph. 3, 10.

ist, zu sagen οἱ ἀπὸ τῶν πύργων, τοὺς ἐκ τῶν πόλεων λαβόν. S. die Wörterbücher.

Von einer endgiltigen Entscheidung (von der zum Glück in diesem Verse nicht viel abhängt) über 22, 7 kann also nicht die Rede sein. Die von Altschüller vorgeschlagene Streichung des ם ist auf keinen Fall anzunehmen, עבר allein stehend kommt als Präposition nie vor, sondern ist stets Substantivum.

*Richter 1, 14.* Auch die LXX haben ἀγρόν ohne Artikel, jedoch 108. Complutensis und danach De Lagardes Lucian τὸν ἀγρόν.

*Richter 20, 38.* Das ם in להעלותם ist zwar nicht unbedingt nöthig, aber doch auch nicht so überflüssig, daß man es streichen müßte, zumal schon die LXX es hatten. ἀνεγείξαι αὐτοίς.

*1 Sam. 2, 27.* ה könnte allerdings Dittographie sein, denn die LXX haben ἀποκαλυφθεὶς ἀπεκαλύφθην. Sie suchen hier die Schwierigkeit nicht etwa zu umgehen, denn an der ähnlichen Stelle Hiob 20, 4 הוֹאֵחַ יְדַעַף כְּנִי עַד haben sie ganz richtig μὴ ταῦτα ἔγνωσ. Diese syntaktische Form hat nichts auffälliges, sie ist das Pendant zu dem Falle, da םא als Einleitung eines Nachsatzes ohne Vordersatz steht. Bei ה in unserem Verse fehlt der Nachsatz, er müßte לא םא lauten. Ein Grund zum Aufgeben des ה liegt nicht vor.

Straßburg i. E., 18. Jan. 1887.

## Paseq und Legarmeh.

Von E. v. Ortenberg.

Von der officiellen griechischen Version des A. T. haben sich noch einige Handschriften erhalten, welche mit allerlei kritischen Zeichen, insbesondere mit dem Asteriskos und dem Obelos, ausgestattet sind. Die letzteren stammen aus der von Origenes unternommenen Recension der alexandrinischen Bibelübersetzung: mit einem Spieß hatte er Ueberschüssiges, mit einem Stern das von ihm Ergänzte bezeichnet. Bei der Vervielfältigung dieses recensirten Textes sind die beigesetzten Zeichen öfters übersehen, in manchen Abschriften auch mit Absicht weggelassen worden.

Hat die Geschichte des hebräischen Bibeltexes ein Analogon aufzuweisen?

Man wird zunächst an jene, einzelnen Buchstaben beigeschriebenen puncta extraordinaria denken, an die man früher tiefsinnige Betrachtungen geknüpft hat und in denen man jetzt nur die Andeutung des Zweifels an der Aechtheit der stigmatisirten Elemente sieht; man kann aber auch auf den in massoretischen Handschriften zwischen den Worten erscheinenden senkrechten Strich verweisen, welcher allgemein zu der Accentuation im engeren und im weiteren Sinn gezählt wird, der aber sehr wahrscheinlich das Zeichen des Ergänzers ist.

### I.

Um die Behauptung, daß die Verticallinie von der Hand eines Ergänzers herrührt, zu rechtfertigen, müßte zuerst nachgewiesen werden, daß da, wo sich die Linie findet, die Annahme einer Einschaltung nothwendig oder wenigstens möglich ist.

Eine Besprechung sämmtlicher, mit jenem Zeichen versehenen Stellen wäre erforderlich, wenn der Inductions-beweis gelingen soll : sie ist aber — abgesehen von den Gründen, welche auf dem Gebiet der höheren Kritik liegen, — zur Zeit unmöglich, weil uns noch die vollständige Uebersicht über die handschriftliche Ueberlieferung fehlt, die gerade in Bezug auf dieses Zeichen erheblich differirt. Wir können für jetzt nur auf solche Zusammenstellungen verweisen, wie sie Ginsburg in seinem grossen mass. Werke (I, 628 fg. 647 fg.) bietet, und müssen uns vorläufig bescheiden, an einzelnen herausgegriffenen Beispielen die Probabilität unserer Ansicht zu zeigen.

In einer Reihe von Stellen, in welchen wir dem Verticalstrich begegnen, hat man schon längst die Kriterien eines fremdartigen Einschubs gefunden, z. B. in 1 Mos. 3, 22 b (Stade, Gesch. des V. I. S. 632 A. 2), in Josua 13, 21 (Dillmann), in 1 Sam. 9, 9 (Wellhausen, Text der BB. Sam. S. 71), in 1 Kön. 22, 38 (Derselbe in Bleeks Einl. in das A. T.<sup>4</sup> S. 249), in Jerem. 17, 25 (Graf), in Ps. 104, 15 und in Spr. 9, 7 (Hitzig). Aber auch an vielen anderen ebenso bezeichneten Stellen drängt sich der Gedanke an einen Zusatz unwillkürlich auf.

Die Aufgabe, den Weidebezirk der Levitenstädte 4 Mos. 35, 4 fg. geometrisch zu construiren, ist bisher noch nicht befriedigend gelöst und ist doch so leicht, sobald man nur erkannt hat, daß zwei Exempel gegeben sind, von denen das eine in V. 4 einen Kreis mit einem Radius von 1000 Ellen, das andere in V. 5 ein Quadrat mit einer Seitenlänge von 2000 Ellen verlangt. — Das doppelte Verfahren, welches Mose angewandt haben soll, um das goldene Kalb zu zerstören, ist kein „Räthsel“, sondern (vgl. 5 Mos. 9, 21) nur das Product einer Zusammenschiebung von zwei verschiedenen Berichten.

Die Angabe von der Lage Anathoths Jer. 32, 8 wäre, wenn überhaupt nöthig, in V. 7 am Orte und ist in V. 8

offenbar erst später eingetragen. — Was von Josias Passahfeier 2 Chr. 35, 18 im ersten Glied gesagt war, wird im zweiten Gliede wiederholt: der Unterschied ist so gering, daß man schwerlich beide Sätze von demselben Autor herleiten wird.

Die Regelmäßigkeit des Strophenbaus ist bei Ps. VI (6 + 4, 4 + 6) in V. 7, bei Ps. XIII (4 + 6) in V. 2 und V. 6 gestört, kann aber sofort durch Entfernung der beiden Worte im Anfange von 6, 7 — die aus Jer. 45, 3 entlehnt sind, — und durch die Ausscheidung der Zeilen 2b und 6a im 13. Psalm wiederhergestellt werden. — Die distichische Structur, welche in Ps. 147, 8 und Spr. 31, 15 plötzlich aufgegeben scheint, war auch hier im Original beobachtet, da das erste Glied an beiden Stellen erst von einer anderen Hand hinzugefügt ist.

Wenn nun in den vorgeführten Fällen Einschaltung und Strich zusammentreffen, so ist freilich der Schluss noch nicht berechtigt, daß der Strich das Zeichen der Einschaltung gewesen ist. Warum sollte nicht ein aufmerksamer Leser, wenn ihm etwas aufgefallen war, wenn er hier (4 Mos. 35, 5. 5 Mos. 9, 21) am Inhalt, dort (Ps. 6, 7. Spr. 31, 15) an der Form Anstoß genommen, dieses angestrichen haben?

Wie aber, wenn wir den Strich auch da finden, wo wir zunächst durchaus *nichts Auffälliges* zu entdecken vermögen, durch ihn aber einmal aufmerksam gemacht, die Interpolation erkennen? Wir denken vor Allem an diejenigen Verse, in denen der Strich doppelt gesetzt ist, das eine Mal vor, das andere Mal hinter einem einzelnen Wort oder einem Wörterpaar. Z. B. 1 Mos. 7, 23. Est. 8, 11. 2 Kön. 18, 14. 2 Chr. 35, 21. — Josua 19, 51. — 1 Sam. 17, 25; 18, 10. — Ps. 55, 24; 142, 4. — — 1 Kön. 16, 7. — Ps. 44, 24. — Jerem. 21, 7; 35, 15.

War hier zweifellos der Zweck des Strichs, einen Zusatz anzuzeigen, so braucht er darum doch noch nicht von dem

Urheber dieses Zusatzes eingefügt zu sein. Es könnte ja ein Anderer verschiedene Handschriften desselben Textes verglichen und das Plus in der einen auf jene Weise hervorgehoben haben.

Der Strich steht aber auch an solchen Stellen, die in dem gegenwärtigen Text *integrirende* Bestandtheile sind, in diesen jedoch, wie eine genaue Quellenanalyse des ganzen Abschnitts an die Hand giebt, aus einer andern Urkunde als das unmittelbar Vorhergehende verpflanzt worden sind. Wer u. a. 1 Mos. 14, 2; 27, 1. 2 Mos. 7, 17; 10, 5. Richt. 13, 7; 16, 29. 1 Sam. 17, 23; 18, 27 prüft, wird die Annahme unumgänglich finden, daß der Ergänzer selbst die Ergänzung mit dem Zeichen versehen hat. Hat sich aber der Interpolator zu seinem eigenen Verräther gemacht, so müssen die Gründe seines Verfahrens ganz besonderer Art gewesen sein. Die Erforschung dieser Motive führt uns auf die Frage nach dem *Ursprung* jenes Zeichens.

## II.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir die erste Anwendung des Zeichens bei der Herstellung der Tora vermuthen. Als man den Plan faßte, die literarischen Monumente der Nationalgeschichte mit einander zu verschmelzen, hatte man durchaus nicht die Absicht, über die Entstehung des Mosaiks den Schleier des Geheimnisses zu breiten: dem Compiler lag es vielmehr an dem Nachweis, daß es ihm gelungen war, die sich so oft widersprechenden Aussagen der Originalwerke in einer Weise zu combiniren, daß wirklich in jeder einzelnen Geschichte wenigstens ein Stück der verschiedenen Urkunden aufgenommen war. Wenn er also auf einen Abschnitt aus der einen Urschrift Worte aus einer andern folgen ließ, so wollte er — wenn auch nicht überall — den *Eintritt dieses Wechsels* auch äußerlich bemerkbar machen. Suchte er nach einem pas-

senden Zeichen, so brauchte er nur sein eigenes Verfahren zu beobachten.

Streifen fügte er an Streifen, setzte auch wohl einen auf den andern auf, — unus et alter assuitur pannus, — ihm selbst mußte seine Arbeit als ein Flickwerk erscheinen. Wie nahe lag nun hier das Bild der Nadel, mit der zunächst das Assument (ἐπιβλημα oder πληρωμα Mrc. 2, 21) festgesteckt wurde. Sind wir auf der richtigen Fährte, so muß mit dieser Anschauung auch die Stelle harmoniren, welche der Diaskeuast seinem Zeichen anwies. Und in der That! Bestand die Ergänzung aus mehreren Worten, so finden wir das Zeichen in der Regel gegen die Mitte, nach dem ersten oder zweiten Worte, aber nie ans Ende gesetzt. Von unserm Standpunkt aus scheint die Wahl des Zeichens nicht gerade glücklich, da es den Leser über den Umfang des Einsatzes im Unklaren läßt; wir dürfen aber nicht vergessen, daß ein solcher Zweck dem Erfinder des Zeichens völlig fern gelegen hat.

Der Beifall, mit dem das erste Werk dieser Art, eine Encyclopädie der ältesten Geschichte, aufgenommen war, lud zur Nachahmung ein: im Verlauf der Zeit wurde, wenn derselbe oder ein ähnlicher Gegenstand in verschiedenen Bearbeitungen vorlag, wie in den Erzählungen von Jeremia, von Daniel und von der Ester, noch manches Buch im Genre eines Cento redigirt.

Nachdem bei der Redaction eines Werkes aus mehreren Urkunden der Strich zum *Ergänzungszeichen* geworden war, haben ihn auch etliche Gelehrte benutzt, welche einen Text, den sie nur in einer einzigen Gestalt vor sich hatten, — gelegentlich einer von ihnen vorgenommenen Abschrift — einer Recension unterwarfen, sobald sie eine Einschaltung für nöthig hielten, — wahrscheinlich weil sie wußten, daß durch dieses äußere Zeugniß einer durchgeführten Nachbesserung der Werth des

Exemplars nach dem Urtheil der Zeitgenossen gestiegen war.

In formeller Hinsicht reizte ein scheinbar unvollständiges Satzgefüge zur Ausfüllung der vermeintlichen Lücke: man supplirte (1 Mos. 7, 23. Est. 8, 11) die Relationspartikel oder (2 Kön. 18, 14. 2 Chr. 35, 21) die Einführungsformel der directen Rede (vgl. Bleek-Wellhausen<sup>4</sup> S. 640). Um eine gröfsere Deutlichkeit zu erzielen, wurde statt des Fürworts eine vollere Bezeichnung der in Rede stehenden Personen gewählt (1 Sam. 17, 25). Insbesondere wurde der Gottesname häufig eingeschaltet (Ps. 39, 5; 55, 20. 24; 59, 6. Klgl. 2, 5. 6. 8; 5, 21). Um die Rede emphatischer, affectvoller zu gestalten, wurden synonyme Ausdrücke gehäuft (Ps. 40, 17. HL. 2, 7 und anderwärts) oder dasselbe Wort wiederholt (Ps. 40, 16; 137, 7. Jerem. 4, 19; 6, 14; 8, 11), besonders der Eigenname in der Anrede (1 Mos. 22, 11; 46, 2. 1 Sam. 3, 10). Ferner führte zu Erweiterungen das Bestreben, den Text mit andern Stellen desselben Buchs zu conformiren (1 Sam. 18, 10 vgl. 16, 14. Ezech. 33, 11 vgl. 5, 11 u. a. Ps. 142, 4 vgl. 143, 4, am meisten im B. Jerem. 7, 16 vgl. 11, 14; — 7, 34 vgl. 16, 9 u. a. — 21, 7 vgl. 22, 2; — 35, 15 vgl. 25, 4 u. a. — 46, 28 vgl. 23, 3; — 51, 37 vgl. 9, 10). Bei den zahlreichen Verweisen auf den göttlichen Ursprung der prophetischen Aussprüche (Jerem. 2, 5; 4, 3; 17, 5; 24, 8; 26, 18 u. a.) kann sich auch ein dogmatisches Interesse geltend gemacht haben.

Auch zu stofflicher Bereicherung bot sich öfters die Gelegenheit. Manchem Schriftstück wurde der Name des Verfassers oder eine Nachricht über die Zeit seiner Entstehung mitgegeben (Hos. 1, 1. Mich. 1, 1. Zeph. 1, 1. Ps. 3, 1; 18, 1; 26, 1; 27, 1; 35, 1; 37, 1; 52, 2; 60, 2; 72, 1; 103, 1; 138, 1; 144, 1). Allgemeine Angaben wurden specialisirt (1 Chr. 11, 23) oder exemplificirt (Ps. 135, 11).



Im Anfang des B. Hiob hatte einer die sittliche Charakteristik des Helden vermifst und fügte sie aus V. 8 hinzu, ohne zu beachten, daß er durch diese Anticipation des göttlichen Urtheils einen Verstofs gegen die Oekonomie des Gedichts beging. — Der Dichter hatte sich begnügt, den Reichthum seines Helden durch die Anzahl seiner Rinder und Esel (vgl. z. B. 2 Mos. 20, 14 (17); 1 Sam. 12, 3) zur Anschauung zu bringen. Jemand, der an 1 Mos. 12, 16; 24, 35 gedacht haben mag, fügte — im Prolog wie im Epilog — die Schafe und Kamele hinzu. Er mußte nun aber auch dafür sorgen, daß sie Hiob wieder genommen wurden, und that dies in V. 16 und 17 (wo noch das Zeichen erhalten ist) in Anlehnung an V. 18 (hier aber scr. defectiva, in der Ergänzung scr. plena). Diesem Zusatz wurde später noch ein anderer Einsatz aufgepfropft, in welchem das von den Räubern angewandte Strategem — etwa in Erinnerung an 1 Sam. 11, 11 — beschrieben wurde. — Da das Frühaufstehn doch ein wesentlicher Zug im Bilde einer guten Hausfrau ist, wurde dies Spr. 31, 15 in geschickter Weise nachgetragen.

Ein Psalm mag einst gelautet haben :

O wie glücklich der Mann, der nicht auf den Weg der  
Sünder tritt

Und nicht im Kreise der Spötter sitzt :

Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,  
Und alles, was er schafft, geräth ihm wohl.

Nicht also die Frevler, nicht also,  
Sondern wie Spreu, die der Wind verweht :  
Denn der Herr achtet auf den Weg der Gerechten,  
Doch der Frevler Weg führt ins Verderben.

Ein Schriftgelehrter, der sich in seinem Gesetzesstudium glücklich fühlte, fand in diesem Psalm den Rahmen, dasselbe auch andern anzupreisen. — Ein anderes Gedicht bestand wohl gleichfalls nur aus zwei tetrastichischen Strophen :

Der Herr ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln :  
 Auf grünen Angern läßt er mich lagern ;  
 An erquickende Wasser geleitet er mich,  
 Er führt mich auf den rechten Geleisen.

Auch wenn ich wandle im finstern Thal,  
 Fürcht' ich nichts Böses :  
 Denn Du bist bei mir,  
 Dein Stecken und Stab, sie beruhigen mich.

Angeregt durch den gefühlvollen Inhalt, hat Jemand noch ein neues Bild und ein Anderer den volltönenden Abschluß zugefügt.

Galt aber ein Exemplar, in welchem verschiedene Bearbeitungen desselben Gegenstands vereinigt oder die Textesworte von kundiger Hand revidirt waren, für besonders werthvoll, so werden auch ungelehrte Abschreiber darauf Bedacht genommen haben, die Zeichen der Redaction oder Revision an ihrem Orte fortzupflanzen. Aber auch der sorgsamste Copist konnte manchmal das feine Strichlein übersehen (wie 2 Chr. 34, 31 vgl. 2 Kön. 23, 3. — 2 Kön. 19, 23 vgl. Jes. 37, 24) und, trug er es später nach, sich in der rechten Stelle irren (vgl. 2 Mos. 20, 4 und 5 Mos. 5, 8. — 1 Chr. 17, 25 und 2 Sam. 7, 27 und 28). — Doch fehlt es auch nicht an Beispielen, daß einige in jener Zeit auf die Reproduction des Strichs verzichteten. Wenn wir sehen, daß ein Verfasser (wie der Compiler der BB. Sam. und der der Chronik), der sonst die Zeichen aus seiner Vorlage übernahm, in einzelnen Abschnitten früher hier vorhandene nicht eingeschaltet hat (vgl. 2 Sam. 22, 2 fg. mit Ps. 18, 3 fg. — 1 Chr. 16, 10. 26. 31. 33. 36 mit Ps. 105, 3; 96, 5. 10. 13; 106, 48), so dürfen wir wohl schließen, daß er sie in seiner Quelle nicht vorgefunden hat.

### III.

Noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. war, wie wir aus der gegenwärtigen Gestalt des B. Daniel

entnehmen können, die Bedeutung des Strichs bekannt und seine Anwendung den Gelehrten in allen den Schriften unverwehrt, die noch nicht als heilig galten, während diejenigen Bücher, welche mittlerweile zur höchsten Norm in Glaubenssachen geworden waren, durch die Pietät, die man ihnen zollte, gegen jede Art willkürlicher Behandlung geschützt waren.

Aber eben diese heiligen Schriften waren früher das Opfer einer literarischen Geschäftigkeit gewesen und dadurch in einen Zustand gerathen, der zu dem Charakter eines Trägers göttlicher Offenbarungen wenig stimmte. Gewiß hätte man am liebsten das Original wiederhergestellt und alle späteren Zuthaten ausgeschieden, wenn nur nicht diese mit jenem aufs engste verflochten gewesen wären. Was aber möglich war, geschah. Die äußeren Merkmale von jenem freien, oft gewaltsamen Verfahren, die Zeichen, die wie Dornen in die Augen stachen, mußten radical verschwinden, und nur solche Abschriften durften fortan im Gebrauche sein, in denen diese Striche geflissentlich weggelassen waren.

Ein Bild von der Textgestalt der Bibelhandschriften in der nun beginnenden Periode haben uns die Synagogen-Rollen bewahrt, und ähnliche Exemplare lagen auch den Talmudisten und den alten Kirchenlehrern vor, die darum auch keinen Anlaß hatten, sich über jenen Strich zu äußern.

Indessen völlig verdrängt ist das Zeichen nicht. Im siebenten Jahrhundert lebte es wieder auf — in einer veränderten Welt, die seinen ursprünglichen Zweck nicht mehr kannte. Als die tiberiensischen Punctatoren an ihre Arbeit gingen, haben sie selbstverständlich nach alten und genauen Codices Umschau gehalten. Ein mit jenen Strichen versehenes Exemplar, das sich aus der Verfolgung gerettet, gerieth in ihre Hand, und schon um seines hohen Alters willen konnten die in ihm enthaltenen Zeichen nicht un-

beachtet bleiben. Da über die Bestimmung des Strichs keine Ueberlieferung vorhanden war, mußte man sie zu errathen suchen. Verwandte man einen Horizontalstrich als Verbindungszeichen, so konnte ein Verticalstrich nur ein *Trennungszeichen* sein. Und in dieser Deutung, die bei der Concurrenz mit Aspiraten die Dageschsetzung zur Folge hatte, liefs man sich auch durch Stellen wie Jes. 37, 2. Jerem. 49, 37. Ezech. 33, 11. 1 Mos. 7, 23. 2 Chr. 34, 3 nicht irre machen. Allerdings stand schon damals die cantillirende Vortragsweise der heiligen Bücher in allem Wesentlichen fest, doch war es noch in vielen Fällen möglich, durch eine passende Tonfolge dem plötzlich aufgetauchten Pausezeichen einigermaßen Rechnung zu tragen.

Dieses Verfahren der Accentuatoren, die den Strich an vielen Stellen unverkennbar in die musikalische Notation mit aufgenommen, an andern die einmal üblich gewordenen Tonreihen auch angesichts desselben unverändert gelassen haben, und die Beobachtung, dafs in den letzteren die Setzung des Scheidezeichens theils durch den Inhalt, theils durch die Rücksicht auf die Aussprache — in Uebereinstimmung mit analogen Erscheinungen in gleichzeitigen Handschriften anderer Sprachen, z. B. in den griechischen (vgl. K. H. A. Lipsius : Gramm. Untersuchungen über die biblische Gräcität 1863 S. 114) — erklärt werden könne, führte die späteren Gelehrten, welche sich über das seltsame Zeichen genaue Rechenschaft zu geben suchten, auf die Unterscheidung einer doppelten Function desselben, die auch in einem zwiefachen Namen ihren Ausdruck fand. Während man den Strich, wo er als ein selbstständiges Absonderungszeichen angesehen wurde, *Paseq* nannte, weil dort der Leser oder Vorleser etwas inne halten sollte, wählte man für die Fälle, in welchen er mit dem vorausgehenden Accentzeichen eine Einheit zu bilden schien, das Wort *Legarmeh*, eine Bezeichnung, die bei Einigen der Strich früher wohl allein geführt haben mag, sofern er für

sich dastand, ohne einem Wort über- oder untergesetzt zu sein.

Die Unterscheidung von Paseq und Legarmeh hielt man für so wichtig, daß man diejenigen Verse tabellarisch zusammenstellte, in denen der Strich als Paseq galt (vgl. z. B. H. L. Strack : Dikduke ha-t'amim 1879. Einleitung S. 25. 37. 38), und ein solches Register muß auch denen zugänglich gewesen sein, die den Strich — als Paseq — in Codices mit babylonischer Punctuation noch nachträglich (wie das Dagesch) eingefügt haben. Weil aber die ganze Unterscheidung willkürlich war, mußte das Urtheil in vielen Fällen schwanken, so daß auch kaum ein Verzeichniß mit dem andern stimmt.

Seitdem ist der Strich in alle massoretischen Handschriften mit der peinlichsten Sorgfalt übertragen, aber auch die strengste Ueberwachung hat es nicht verhüten können, daß er oft vergessen, hie und da (vgl. S. Baer zu Ps. 15, 4; 84, 4; Hagg. 2, 12. Dan. 5, 12) auch versetzt worden ist.

Für die Deutung des Zeichens blieb auch in der Folgezeit die Anschauung der späteren jüdischen Gelehrten maßgebend, obwohl sich kein Einziger die Schwierigkeiten verhehlte, mit denen sie verbunden war, und selbst J. Olshausen, dem das Verdienst gebührt, in seinem Lehrbuch der hebr. Sprache 1861 S. 86 zuerst auf die kritische Bedeutung des Zeichens an gewissen Stellen aufmerksam gemacht zu haben, hat sich von jener Vorstellung, daß der Strich ein Scheidezeichen sei, nicht frei machen können.

---

Die obigen Ausführungen haben in keinem Punkte etwas Neues gebracht : daß der hebr. Text des A. T. vor seiner definitiven Feststellung das Object eingreifender Bearbeitung gewesen ist, gilt schon längst als Gemeingut

der Wissenschaft. Sollten sie es aber wahrscheinlich gemacht haben, daß das, was man bisher nur auf innere Gründe, auf die alten Uebersetzungen oder auf literargeschichtliche Analogieen gestützt hat, in vielen Fällen auch noch durch ein äußeres Zeugniß in der handschriftlichen Ueberlieferung bestätigt werden kann, so werden sie doch nicht ganz ohne Interesse sein. Wenn wir auch hoffen, daß Jeder, der dem Strich seine Aufmerksamkeit schenkt, ihm noch manchen werthvollen Fund verdanken wird, so geben wir doch gerne zu, daß dieses Zeichen für die kritische Operation wegen der Spärlichkeit seiner Setzung, wegen der Unbestimmtheit seines Geltungsbereichs und wegen der Mangelhaftigkeit seiner Ueberlieferung im Ganzen nur von secundärem Werthe ist.

---

## Bibliographie.

Hebraica. — Vol. III. October 1886. Green, W. H., the alleged Composite Character of Exodus I. II. — Pinches, Theo. G., the Law of Inheritance in Ancient Babylonia. — Bennett, W. H., Notes on the Use of the Hebrew Tenses. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Lembitz, L. N., the Passive of Qal. — Contributed Notes. — Editorial Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

January 1887. — Bennett, W. H., Notes on a Comparison of the Texts of Ps. 18 and 2 Sa. 22. — Clermont-Ganneau, Mene, Tekel, Peres, and the Feast of Belshazzar Translated by R. W. Rogers. — Jastrow, jr., Jewish Grammarians of Middle Ages. — Haupt, P., On the Etymology of Nekasim. — Peters, J. P., Miscellaneous Notes. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

April 1887. — Nordell, Ph. A., On the Synonyms קהל and עדה. — Gottheil, R. J. H., Kottek's das sechste Buch d. Bellum Judaicum. — Briggs, Ch. A., the Strophical Organisation of Hebrew Trimeters. — O'Connor, J. F. H., Inscription of Nebuchadnezzar, Variants of an Unpublished Duplicate of the New-York-Cylinder. — Jastrow jr., M., Jewish Grammarians of the Middle Ages. — Cheyne, T. K., Notes on תפיקים, תפול. — Harper, R. F., Some Corrections to the Text of Cylinders A and B of the Esarhaddon Inscriptions as published in I R. 45—47, and III R. 15, 16. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

July 1887. — Smith, H. P., the Text of Jeremiah. — Craig, J. A., the Monolith Inscription of Salmaneser II. — Crane, O. T., Tikkun Sopherim. — Gottheil, R. J. H., a Synopsis of Greek Philosophy by Bar 'Ehbrâyâ. — Felsenthal, B., S. J. Finn's new Hebrew Dictionary. — Woods, F. H., Notes on Ps. 74, 4. 5. — Edwards, J., Gen. 2, 25 and 48, 10. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography. — General Index Vol. III.

The Old Testament Student. — May—Sept. 1887. Chicago 1887.

Halévy, J., Recherches bibliques s. Rev. Et. Juiv. t. 14, No. 27, Jan. Mars 1887 S. 1 ff.

Steiner, H., d. gegenwärtige Stand der a. t. Wissenschaft s. Theol. Zeitschrift a. d. Schweiz. 1887 Heft 1, S. 42 ff. 3, 203 ff.

Kuenen, A., histor.-krit. Einleitung in die Bücher d. A. T. Deutsche Ausgabe v. Th. Weber. Leipzig 1887. 1. Theil, 1. Stück, 3. Heft (S. 193—328).

Ortenberg, E. von, die Bedeutung des Paseq für die Quellenscheidung i. d. Büchern des A. T. s. Beilage zum Jahresbericht des kgl. Domgymnasiums z. Verden. Verden 1887. 4 S. 4<sup>o</sup>.

Testamentum V. Graece juxta LXX interpretes. Textum Vaticanum etc. edidit C. de Tischendorf. Ed. VII. Prolegomena recognovit etc. E. Nestle. Leipzig 1887. 2 tomi. 81. 684. 616 u. Suppl. 10, 203 S. 8<sup>o</sup>.

- Testamentum V. Graecum juxta LXX interpretes etc. studio L. van Ess. Ed. stereot. novis curis correcta et aucta. Leipzig 1887. 34. 1027 S. 8°.
- Nestle, Eberh., V. T. Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati. Ed. II. Leipzig 1887. I. 203 S. 8°.
- Prolegomena et Epilegomena ad V. T. graecum ex auctor. Sixti V. Romae editum a L. van Ess recensum, novis curis iteratum. Leipzig 1887. 34 S. 8°.
- † le Savoureux, E., Etudes historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament. Paris 1887, LXIV, 399 S.
- Gossrau, G. W., Commentar zur Genesis. Halberstadt 1887. 390 S. 8°.
- † Vernes, M., Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, examen des vues de M. G. d'Eichthal. Paris 1887. 53 S. 8°.
- † Franke, H., üb. Bedeutung, Inhalt u. Alter d. Sepher Hajjaschar. Leipzig 1887. 41 S. 8°.
- † Cassel, P., das Buch d. Richter u. Ruth. Wissenschaftl. bearb. m. theol. homilet. Betrachtungen. 2. Aufl. Bielefeld 1887. VIII. 314 S. 8°.
- Merx, A., der Honig im Kadaver des Löwen s. Prot. Kirch. Ztg. 1887 S. 389 ff.
- Klostermann, A., d. Bücher Samuelis u. Könige. 1. Hälfte. Nördlingen 1887. XII. 304 S.
- † Breidenkamp, C. J., der Prophet Jesaja erläutert. Erlangen 1887. VIII. 367 S. 8°.
- Siegfried, Milch u. Honig. Eine exeget. Ferienbetrachtung ꞙs. Prot. Kirch. Ztg. 1887 S. 343 ff.
- Matthes, J. C., Nieuwe Joël-Studiën s. Theol. Tijdschr. 1887, S. 357 ff.
- Ryssel, V., Untersuchungen über d. Textgestalt u. d. Echtheit des Buches Micha. Leipzig 1887. VIII. 284 S. 8°.
- Ley, J., Leitfaden d. Metrik d. hebr. Poesie. Nebst dem 1. Buche d. Psalmen. Halle a. S. 1887. VIII. 60. 30 S.
- † Pont, J. W., Ps. LXVIII. Eine exegetisch-kritische Studie. Amsterdam 1887. 154 S.
- Studer, G., Aus den Papieren eines alten Professors. Psalm 39 s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887, Heft 2, S. 123 ff.
- Schwab, M., le commentaire de R. David Qamhi sur les Psaumes s. Rev. des Ét. Juiv. t. XIII, No. 26, S. 295 ff.
- † Bois, H., la poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs. Toulouse 1886. 330 S. 8°.
- † Cheyne, T. K., Job and Salomon or the Wisdom of the Old Testament. London 1887.
- Bickell, G., Koheleth's Untersuchung üb. d. Werth d. Daseins nach d. hergestellten Zusammenhänge. Innsbruck 1886. 20 S. 8°.
- † Rahlfs, A., d. Gregor. Abulfarag Anmerkungen z. d. Salom. Schriften. In-Diss. Leipzig (Göttingen). IX. 29 S. 8°.
- † Einstein, B., Josef Kara und sein Commentar zu Kohelet. Berlin 1886. V, 60 S. (S.-A. aus M. f. W. d. J.)
- † ספרי דאגרת על מגלת אסתר. Sammlung agad. Commentare zum Buche Ester, herausgeg. von S. Buber. Wilna 1886. XIV. 112 S. 8°.
- Iselin, L. E., Apokalyptische Studien II s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887, S. 130 ff.



Scholz, A., Commentar zum Buche Judith. Würzburg 1887. XXII. 116 S. 8°.

Nöldeke, Th., d. semitischen Sprachen, eine Skizze. Leipzig 1887. 64 S. 8°.

Küchenmeister, Fr., das Wort רפאים im A. T. u. seine Uebersetzung i. d. verschied. Sprachen s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, S. 257 ff.

Bondi, J. H., dem hebr. phoniz. Sprachzweige angehör. Lehnwörter in hierogl. u. hierat. Texten. Leipzig 1886. 130 S.

† Furrer, H., d. hebr. Sprache als d. Sprache d. Bibel. Zürich 1887. 26 S. 8°.

Lagarde, P. de, Aus Prolegomenis zu einer vergleichenden Grammatik des Hebräischen, Arab. u. Aram. s. Desselben Mittheilungen, Bd. 2, Göttingen 1887, S. 353 ff.

Kaufmann, D., das Wörterbuch Menachem Ibn Saruks nach cod. Bern 200 verglichen s. Z. D. M. G. 40, S. 367 ff.

Philippi, F., die Aussprache der sem. Consonanten ו und י s. Eben-dasselbst 40, S. 439 ff.

Wickes, W., מַעְשֵׂי כֹ"ף סְפָרִים. A treatise on the Accentuation of the twenty-one so called Prose Books of the Old Testament with a facsimile of a page of the Codex assigned to Ben-Asher in Aleppo. Oxford 1887. XVI. 155 S. 8°.

† Broglie, de, l'histoire religieuse d'Israël et la nouvelle exégèse rationaliste. Paris 1887. 30 S. 8°. (S.-A.)

Derenbourg, H., la science des religions et l'Islamisme, deux conférences faites à l'ouverture du cours sur „l'Islamisme et les Religions de l'Arabie“ à l'Ecole des Hautes-Études s. Rev. de l'hist. des Rel. 13, S. 293 ff.

Lagarde, P. de, אֵל s. Desselben Mittheilungen, Bd. 2. Göttingen 1887, S. 27. 183.

Derselbe, Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. Göttingen 1887. 58 S. 4°. (Vgl. auch Gött. Gel. Anz. 1887 No. 15 S. 586 ff.)

† Rubin, L., מַעְשֵׂי הָעֵתִים Geschichte des Aberglaubens bei allen Völkern, mit besonderem Hinblick auf das jüd. Volk. Wien 1887. 182 S. 8°.

† Vernes, M., l'histoire des religions, son esprit, sa méthode, ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger. Paris 1887. 277 S. 8°.

† Dumax, V., Revision et reconstitution de la chronologie biblique et profane etc. Paris 1887. 192 S.

† Mahler, Ed., Biblische Chronologie u. Zeitrechnung d. Hebräer. Wien 1887. XIV. 204 S. 8°.

Zeydner, H., Proeve cever synchronistiesche Tafel voor de geschiedenis van Israel, Juda, Assyrie en Babylonie 845 voor Chr. s. Theol. Stud. 1887, S. 1 ff.

Oxford, A. W., A short introduction to the History of Ancient Israel. London 1887. VIII. 197 S. 8°.

Lagarde, P. de, אֱלֹהִים = إله s. Desselb. Mittheilungen Bd. 2, 1887, S. 185 f.

- † Kellogg, Alfr. H., Abraham, Joseph and Moses in Egypt. New-York 1887. X. 160 S. 8°.
- † Rawlinson, G., Moses, his life and times. London 1887. 216 S. 8°.
- Maybaum, S., Die Zerstörung des Tempels u. d. Prophetenhauses zu Silo s. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachw. Bd. 17, 3, S. 290 ff.
- Friedländer, les Esséniens s. R. E. J. t. XIV, N. 28, S. 184 ff.
- Mensinga, J. A. M., die Geschichte des Cherubs s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, S. 42 ff.
- † Kottok, H., das 6. Buch d. Bellum judaicum, nach d. v. Ceriani photolithogr. edirten Peschitta-Handschrift übers. u. kritisch bearb. Berlin 1886. 45. 30 S. 8°.
- † Lewinsky, A., Beiträge zur Kenntniss der religionsphilosophischen Anschauungen d. Flav. Josephus. Breslau 1887. III. 62 S. 8°.
- Poznanski, Ad., üb. die religious-philosoph. Anschauungen des Flav. Josephus. Breslau 1887. 41 S. 8°.
- Harris, J. Rendel, Fragments of Philo Judaeus. With 2 facs. Cambridge 1886. XXIII. 110 S. 4°.
- Ohle, R., die Essäer des Philo I s. Jahrb. f. prot. Theol. 1887, S. 298 ff.
- † Cassel, D., Die Armen-Verwaltung im alten Israel. Berlin 1887. 25 S. 8°.
- Wabnitz, A., la charité Juive et son organisation au temps de Jésus-Christ (suite et fin) s. Revue théol. de Montauban XIII, 2, 133 ff. XIV, 1, S. 61 ff.
- † Hilgenfeld, A., Judenthum u. Judenchristenthum. Leipzig 1886. 122 S. 8°.
- 
- Euting, O., Zwei bilingue Inschriften aus Tamassos s. Sitzungsber. d. K. Pr. Ak. d. Wiss. 1887, IX.
- Müller, D. H., Sabäische Alterthümer i. d. k. Museen zu Berlin s. Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berl. 1886, XXXIX.
- Menant, J., Les Hétééens. Un nouveau problème de l'histoire de l'orient s. Rev. de l'hist. des rel. XV, 1, S. 88 f.
- † Cassel, P., Kitim-Chitim. Ein Sendschreiben an A. H. Sayce. Berlin 1887. IV. 32 S. 8°.
- Müller, D. H., eine alte hebräische Grabinschrift aus Riva s. W. Z. f. K. d. M. 1887, S. 209 ff.
- Löwy, A., the apocryphal character of the Moabit Stone s. Scottish Review, april 1887, S. 216—245.
- Müller, D. H., Geographisches u. Epigraphisches s. Wiener Z. f. K. d. M. 1887, S. 83 ff.
- Berger, Phil, Rapport sur quelques Inscriptions Araméennes inédites ou imparfaitement traduites du British Museum s. Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres 1886.
- Mordtmann, J. H., vergessene himjar. Inschriften s. Z. D. M. G. 41, S. 308 ff.
- 
- Z. D. P. V. 1887. Band X, Heft 1 : Röhricht, R., Syria Sacra. — Zangemeister, H., Römische Inschrift von Jerusalem. — Gatt, G., Ein Besuch bei Abu Suweirih.
- Heft 2 : Nötling, F., Geol. Skizze der Umgebung von El-Hammi. — Anderlind, L., die Zedern auf dem Libanon. — Jacob, K. G., Bericht üb. neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästina-literatur.

- Palestine Exploration Fund. — Quarterly statement. — Jan. 1887.  
 Schumacher, G., Recent discoveries, notes and news from the  
 livs of Acca. — Clermont-Ganneau, Hippos of the Decapolis. —  
 Warren, Ch., Notes on Arabia Petraea and the country lying  
 between Egypt and Palestine. — Lewis, T. H., the mosque el-  
 Aksa, Jerusalem. — Schick, C., newly discovered rock-hewn tomb  
 at Kolonieh. — H. B. S. W., the size of the „City of David“. —  
 Hanauer, J. E., the „Rock Altar“ of Zorah. — Lewis, H., Byzan-  
 tine Capital found in the Haram Area. — Middoth or the Measure-  
 ments of the Temple (cont.).  
 April 1887. — The Sakbrah. — Hanauer, J. E., The tomb of  
 Philip d'Aubigné at Jerusalem. — Schumacher, G., Researches  
 in the Plain North of Caesarea. I. An Excursion to the Crocodile River.  
 II. Tiberias and its Vicinity. — Notices of the Dome of the Rock  
 and of the Church of the sepulchre by Arab Historians Prior to the  
 First Crusade. Translated by Guy Le Strange. — Notes by Capt.  
 Conder. From the Quart. Stat. 1886/7. On Perrot and Chipiez's  
 „Histoire de l'Art. — Milner, W., Kirjath-Jearim and Eben-Ezer.  
 — Schick, C., A remarkable Tomb. — Middoth or the Measure-  
 ments of de Temple (cont.).  
 Diener, C., Libanon. Grundlinien der phys. Geographie u. Geologie  
 von Mittel-Syrien. Mit 1 geol. Karte, 6 Lichtdruckbildern u. 16  
 Textabbildungen. Wien 1886. X. 412 S.  
 Grote, Fr., Wo liegt Golgatha s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl.  
 Leb. 1887, Heft 1, S. 25 ff.  
 † Hildesheimer, H., Beiträge zur Geographie Palästinas. Berlin  
 1886. XX. 93 S.  
 † Hull, E., Memoir on the geology and geography of Arabia Petraea,  
 Palestine and Adjoining Districts. London 1886. X, 145 S., with  
 plates and woodcuts. 4<sup>o</sup>.  
 Lieblein, J., Handel u. Schiffahrt auf dem rothen Meere in alten  
 Zeiten. Kristiania 1886. 151 S. 8<sup>o</sup>.  
 Onomastica sacra ed. P. de Lagarde. Göttingen 1887.  
 † Bauer, B., nach dem heiligen Lande. Mit zahlreich. Illustrationen.  
 Schopfheim 1887. VII. 509 S. 8<sup>o</sup>.  
 Cagnat, R., la nécropole phénicienne de Vaga s. Rev. archéol. Jan.  
 Fevr. 1887 S. 39 ff.  
 Liévin de Hamme, F., das heilige Land u. seine Heiligthümer,  
 übers. u. bearbeit. v. Costa-Major. Mainz 1887. 3 Theile. 8<sup>o</sup>.  
 (XIX, 371. XI, 188. XV, 301 S.)  
 Maspero, La Syrie avant l'invasion des Hébreux s. Actes et Conf. d.  
 l. Soc. d. E. J. t. I, p. CLXV ff.  
 Mommsen, Th., üb. einen neu aufgefundenen Reisebericht nach dem  
 gelobten Lande s. Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin  
 1887. XXIII.  
 Mordtmann, J. H., zur Topographie d. nördl. Syriens aus griech.  
 Inschriften s. Z. D. M. G. 41, S. 302 ff.  
 † Newton, R., Rambles in Bible Lands. Edinburgh 1887. 286 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Oliphant, L., Haifa, or life in modern Palestine. London 1887.  
 376 S. 8<sup>o</sup>.  
 Vaux, L. de, Découvertes récentes à Jérusalem s. Rev. archéol. Mars-  
 avril 1887 S. 159 ff.  
 † ירושלים Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich  
 genauen Kenntnifs des jetzigen u. d. alten Palästinas, hrsg. v. A. M.  
 Luncz. 2. Jahrg. Jerusalem 1887.

- † Adler, M. N., The Temple of Jerusalem. A paper read before the Jews' College Literary Society, with a report of the remarks of Major-general Ch. Warren. London 1887. 18 S.
- † Chipiez, Ch., et Perrot, G., Restitution du temple de Jérusalem d'après Ezechiel s. Revue générale de l'architecture 1885, 5. sér., vol. 12, no. 7 et 8, p. 151 ff. 194 ff.
- Friedrich, Th., Tempel u. Palast Salomo's, Denkmäler phönikischer Kunst. Innsbruck 1887. 4. 72 S. 8<sup>6</sup>.
- Wolff, O., der Tempel v. Jerusalem u. seine Mafse. Graz 1887. VI. 104 S. 11 Taf. Fol.

Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. Bd. 1. Heft 3. August 1886: Oppert, J., Napah, être élevé, culminer. — Jensen, P., der Kakkab mišrî der Antares. — Nöldeke, Th., über d. Namen Assyriens. — Amiaud, A., simple coup d'oeil sur la Bulle de Jovanoff et sur les inscriptions bétéennes. — Reber, Fr., üb. altchald. Kunst II. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

Heft 4. Nov. 1886: Winckler, H., üb. einen Nebukadnezarcylinder des Berliner Museums. — Müller, E., grammat. Bemerkungen zu den Annalen Asurnasirpals. — Sayce, A. H., the Hittite Boss of Tarkondêmos. — Jensen, P., Bemerkungen zu einigen sumer. u. assyr. Verwandtschaftswörtern. — Nöldeke, Th., Mene tekél upharsin. — Delitzsch, Fr., Kleinere assyriol. Notizen. I. Assy. kultaru, Zelt; babyl. kuštaru? — Smith, S. A., two unedited Texts K. 6 u. K. 7. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

Januar 1887: Reber, Fr., üb. altchaldäische Kunst III. — Straßmaier, J. N., zwei babyl. Verträge aus der Zeit von Nabonid. — Hoffmann, G., Namen u. Sachen (I. Mene, mene tekél upharsin. II. בצר Gold = Ringgold. III. Ααρσιζός. IV. בלמשאצר. V. Balâbâd und al-Muqajjar.) — Lehmann, C. F., Zwei Erlasse König Asurbanabal's. — Winckler, H., Ein Text Nabopolassars. — Jensen, P., Hymnen auf das Wiedererscheinen der drei großen Lichtgötter. — Sprechsaal. — Aus Mittheilungen Delitzsch's, Nöldeke's. — Peiser, F. E., Ein Satz in d. Beschwörungsformeln. — Recensionen.

April 1887: Barth, J., Das Nominalpräfix na im Assyrischen. — Winckler, H., Einige neuveröffentlichte Texte Hammurabis, Nabopolassars u. Nebukadnezars. — Derselbe, Studien u. Beiträge zur babylonisch-assyrischen Geschichte. — Tiele, C. P., Bemerkungen über É-sagila in Babel u. É-zida in Borsippa zur Zeit Nebukadnezars II. — Jensen, P., Hymnen auf das Wiedererscheinen der drei großen Lichtgötter. II. — Sprechsaal. — Recensionen.

The Babylonian and Oriental Record. No. 3: Brown jun., Robt., Babylonian Astronomy in the West — the Aries of Aratos. — Harlez, C. de, Iranian Studies I. The Four-Eyed Dogs of the Aveata. — Boscawen, W. St. Chad., Babylonian Teraphim — Pinches, Theo. G., the Babylonians and Assyrians as Maritime Nations. — 1. — An Assyrian Letter anent the transport, by ship, of stone for a winged bull and colossus. — Lacouperie, T. de, the Sinim of Jesaiah, not the Chinese. — Reviews.

No. 4: Harlez, C. de, Iranian Studies. II. The Origin and Nature of the Pahlavi. — Pinches, Theo. G., Babylonian Notes —

Gaddaš, an early Babylonian King. II. Tarzia, „King of Babylon and Contries.“ III. The Deities Ilan and Hur. — Tyler, Thom., the Babylonian Idea of a Disembodied Soul. — Lacouperie, T. de, Did Cyrus Introduce Writing into India? — Reviews. — Notes, News and Queries.

No. 5 : Boscawen, W. St. Chad., an Babylonian Land Grant. — Harrison, W. A., St. John 7, 38 illustrated by a Babylonian Seal. — Harlez, C. de, Iranian Studies II. — Pinches, Th. G., A Fragment of a Babylonian Tithe-List. — Lynn, W. T., Note on Babylonian Astronomy. — Egypt Exploration Fund. — Notes, News and Queries.

No. 6 : Pinches, Th. G., Tablets referring to the apprenticeship of Slaves at Babylon. — Deciphering the Hittite Inscriptions : A Retrospect by RQ., with Notes by T. de L. — Baynes, H., the Eranian Origin of the Teutonic Concept of Deity. — Harlez, C. de, Iranian Studies II. (cont.). — Casartelli, L. C., Pehlevi Notes The Semitic Verb in Pehlevie. — Notes, News and Queries.

No. 7 : Casartelli, L. C., Two Discourses of Chosroës. — Revillout, E. & V., Sworn Obligations in Egyptian and Babylonian Law. — Harlez, C. de, Iranian Studies II. III. — Sayce, A. H., The Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians. — Oriental Work of English Societies. — Notes, News and Queries.

No. 8 : Lacouperie, T. de, Babylonia and China. — Ward, W. H., Some Babylonian Cylinders. — Revillout, V., A Settlement of Accounts in Nabopolassar's Time. — Pinches, Th. G., Glimpses of Babylonian and Assyrian Life. — Amiaud, A., The various names of Sumer and Akkad in the Cuneiform Texts. — An Assyrian Lexicon. — Sayce, A. H., The Hibbert Lectures on the Religion of the Ancient Babylonians.

No. 9 : Amiaud, A., The various names of Sumer and Akkad in the Cuneiform Texts. — Smith, S. A., The Borsippa Inscription of Nebuchadnezzar. — Pinches, Th. G., Glimpses of Babylonian and Assyrian Life. II. — Casartelli, L. C., Pehlevi Notes II. — Brown, R., Remarks on some Euphratean Names in the Lexicon of Hesychios. — Notes, News and Queries.

No. 10 : Pinches, Th. G., Glimpses of Babylonian and Assyrian Life III. — Schrader, Eberh., Note on a Legal Term in the Babylonian Contract Tablets. — Brown, R., Remarks on some Euphratean Names in the Lexicon of Hesychios. — Tyler, Thos., New Hittite Seal, found near Tarsus. — Petrie, W. A. F., A Seasons Results in Egypt. — Stein, M. A., Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins.

Guide to the Antiquities in the Nimroud Central Saloon. British Museum. Published by the Trustees. London 1886.

Adler, Cyr., the Legends of Semiramis and the Nimrod Epic s. Johns Hopkins University Circulars. Jan. 1887, S. 50 ff.

Berthelot, sur quelques métaux et minéraux provenant de l'antique Chaldée s. Rev. archéol. Jan. Févr. 1887, S. 10 ff.

Bezold, C., kurzgefaßter Ueberblick üb. d. babyl. assyr. Literatur. Leipzig 1886. XV. 395 S. 8°.

Bruston, C., Les Progrès de l'Assyriologie s. Revue Théol de Montauban 1886, S. 281 ff.

† Delitzsch, F., assyr. Wörterbuch. 1. Lief. Leipzig 1887. 168 autogr. S. 4°.

- Dieulafoy, expédition en Susiane s. Compt. rend. de l'Acad. des Inscrip. et Bell.-Lett. 1886, 4. sér. t. 14, S. 369 ff.
- Derselbe, fouilles de Suse; campagne de 1885/86 s. Rev. archéol. t. 8, sept. oct. 1886, S. 194 ff. t. 9 (1887) Jan.-Févr. S. 1 ff.
- Heuzey, L., la plus ancienne sculpture chald. s. Gazette archéol. 12. année S. 113 ff.
- † Derselbe, L'architecture Chaldéenne et les Découvertes de M. de Sarzec. Paris 1887. 14 S. 8°.
- Jensen, P., Noch einmal der Kakkab-mišrī s. W. Z. f. K. d. M. 1887, S. 198 ff.
- Jeremias, A., d. babylonisch.-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887. IV. 126 S. 8°.
- Lehmann, K. F., de inscriptionibus cuneatis quae pertinent ad Šamaš-šum-ukîn regis Babyloniae regni initia. Monachii. 1886. 51 S. (Diss.)
- Lyon, D. G., the Cyrus Cylinder s. Journ. of the exegetical Soc. 1886 S. 139.
- Menant, l'expédition Wolffe en Mésopotamie 1884/85 s. Rev. archéol. t. VIII, sept.-oct. 1886, S. 233 ff.
- Meyer, Ed., Ausgrabungen in Babylonien s. Deutsche Rundschau XIII, 4. S. 33 ff.
- † Oppert, J., La non-identité de Phul et de Teglatphalasar prouvée par des Textes cunéiformes s. Revue d'assyriol. et d'arch.-or. I (1886), S. 165 ff.
- Pognon, H., les inscriptions Babyloniennes du Wadi Brissa. Paris 1887. 202 S. 14 planches.
- Pressensé, E. de, la religion chaldéo-assyrienne s. Rev. de l'hist. des relig. 14, 1, S. 73 ff.
- Sayce, A. H., Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Deutsche Ausgabe. Leipzig a. J. 232 S. 8°.
- Die Keilschrifttexte Asurbanipals, Königs von Assyrien (668—626 v. Ch.) Nach dem selbst in London copirten Grundtext mit Transcription, Uebersetzung, Kommentar u. vollständigem Glossar von S. A. Smith. Heft I. Die Annalen nach dem Cylinder R<sup>m</sup> 1 (VGL V R. 1—10). Leipzig 1887. 131 S.
- Texte, Babylonische. Inschriften von Nabonidus, König von Babylon (555—538 v. Ch.) v. d. Thontafeln d. Brit. Museums copirt u. autographirt von J. N. Straßmaier. Heft 1. Leipzig 1887. 160 S. 8°.
- Zeitschrift f. ägypt. Sprache u. Alterthumskunde, 1886, Heft 1 u. 2 : Brugsch, H., Mythologica. — Lieblein, J., der Handel des Landes Pun. — Piehl, K., Varia. — Brugsch, H., der Apis-Kreis aus den Zeiten der Ptolemäer. — Eisenlohr, A., nachträgl. Bemerkung. — Amélineau, E., textes thébains inédits du Nouveau Testament. — Stern, Ludw., Versuch üb. eine gleichmäß. Worttrennung im Koptischen. — Derselbe, 40 d. i. 99.
- Heft 3 u. 4 : Brugsch, H., d. altägypt. Name der Stadt Groß-Herakleopolis. — Piehl, K., Varia (Suite). — Müller, M., das Ideogramm des Segels. — Bsciai, A., Novum auctuarium lexicī sahidico-coptici. — Springer, E., Die Zahl 40 oder 99. — Fragments thébains inédits du Nouveau Testament (Suite) par E. Amélineau. — Stern, L., d. kopt. Apocalypse des Sophonias mit einem Anhang üb. d. untersahidischen Dialekt.

- 1887, Heft 1 u. 2 : Brugsch, H., Entzifferung d. Meroitischen Schriftdenkmäler. — Piehl, K., Varia (Suite). — Müller, M., üb. d. demot. Namen d. Nomos Hathribis. — Fragments thébains inédits du Nouveau Testament. (Suite). — Bsciai, A., nov. auctuar. lexicī sahidico-coptici II.
- Le Muséon. Avril 1887 : Robiou, F., la religion de l'ancienne Egypt. — Piehl, K., Textes Egyptiens inédits.
- Abel, C., Einleitung i. e. ägyptisch-semitisch-indoeuropäisches Wurzelwörterbuch. 4. Heft, 2. Hälfte. Leipzig 1886. X, 393 S. u. Index S. 1—48. 8°.
- † Bergmann, E. v., hierat. u. hieratisch-demotische Texte der Sammlung ägyptischer Alterthümer des Kaiserhauses. Wien 1886. Fol.
- † Bouriant, U., Fragments memphitiques de divers livres inédits de l'Écriture et des instructions pastorales des Pères d'église Copte s. Recueil de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. VII, (1886) S. 82 ff.
- † Brugsch, E. & Bonnant, E., le livre des rois contenant la liste chronologique des rois, reines, princes, princesses et personnages importants de l'Égypte depuis Ménès jusqu' à Nectanébo II. Le Caire 1887. 134 S. 8°.
- Chatelanat, R., A propos de deux Pharaons s. Rev. Théol. de Montauban 1886, S. 344 ff.
- Knortz, K., G. Seyffarth. Eine biographische Skizze. New-York 1886. 122 S. 8°.
- Ebers, G., G. Seyffarth, sein Leben u. d. Versuch e. gerechten Würdigung s. Thätigkeit auf dem Gebiete d. Aegyptologie s. Z. D. M. G. 41, S. 193 ff.
- Krall, J., die ägyptische Indiction s. Mittheil. aus der Sammlung d. Papyrus Erzherzog Rainer. 1. 2. Wien 1886. S. 12 ff.
- Lefébure, E., l'étude de la religion égyptienne. Son état actuel et ses conditions s. Rev. de l'hist. des rel. 14, 1, S. 26 ff.
- † Lemm, O. v., Mittelägyptische Bibelfragmente s. Études archéol. etc. dédiées a C. Leemans, Leiden 1885, S. 95 ff.
- † Levi, S., Vocabolario Geroglifico Copto-Ebraico. Vol. I. Turin CIII. 232 S. 4°.
- Maspero, G., le rituel du sacrifice funéraire s. Rev. de l'hist. d. rel. XV, 2, S. 159 ff.
- Derselbe, le livre des morts s. Ebenda XV, 3, S. 265 ff.
- Maspero, procès verbal de l'ouverture des momies de Ramsès II et Ramsès III s. Rev. archéol. t. VIII, 1886, juillet-août, S. 1 ff.
- † Maspero, G., l'archéologie égyptienne. Paris 1887. 318 S. 8°.
- Wessely, K., Zur Nil-Indiction s. Mittheil. aus der Sammlung d. Papyrus Erzherzog Rainer. 1. 2. Wien 1886. S. 26 ff.
- † Bsciai, A., کتاب شذور امثال سليمان الحكيم. Rom 1886. 62 S. 8°. (Die Proverbien boheirisch-koptisch u. arabisch.)
- Catenae in evangelia aegyptiacae quae supersunt et P. de Lagarde. Göttingen 1887. 252 S. 4°.
- † Guidi, J., Frammenti copti s. Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, stor. et filol. 1887, S. 47 ff.
- † Stern, C., Kopten. Koptische Sprache u. Literatur s. Ersch u. Gruber, Allg. Enc. 2. Section, Bd. 39, S. 12 ff.

† מסכת אבות דרבי נתן Aboth de Rabbi Nathan. Huj. libri recens.

- duas collatis var. apud biblioth. et publ. et priv. codicibus ed Sal. Schechter. Wien 1887. 4<sup>o</sup>.
- Bloch, Phil., Studien zur Aggadah (Forts.) s. M. G. W. J. 1886, S. 389 ff.
- Derenbourg, J., Mélanges rabbiniques III. Quelques observations sur le rituel s. Rev. Et. Juiv. t. 14, no. 27, p. 26 ff.
- Epstein, A., מקדמוניות היהודים. Beiträge zu jüd. Alterthumskunde. Th. 1. Abhandlungen, Midrasch Tadsche, nach Handschriften edirt. Wien 1887. XLVII. 138 S. 8<sup>o</sup>. (Hebr.).
- † Hamburger, J., Realencyclopädie für Bibel u. Talmud. Supplementband zu Abtheil. 1. 2. Leipzig 1886. VIII. 158. 138 S. 8<sup>o</sup>.
- † Hirschfeld, H., das Buch Al-Chazari d. Abû-l-Hasan Jehuda Hallewi im arab. Urtext sowie in der hebr. Uebers. d. Jehuda ben Tibbon. 1. Hälfte. Leipzig 1886. 160 S. 8<sup>o</sup>.
- † Jastrow, M., A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerusalmi and the Midrashic Literature. Part. I. London-New-York 1886. 96 S. 4<sup>o</sup>.
- Kaufmann, D., die Schüler Menachem's u. Dunasch's im Streite üb. קמח כמשמעו s. Z. D. M. G. 41, S. 297 ff.
- Krüger, üb. d. 7 oder 8 Arten schlechter Frömmigkeit s. Tüb. Theol. Quartalschr. 1887, S. 429 ff.
- Lambert, M., Le traité de Para ponctué s. R. E. J. t. XIV, No. 28, S. 269 ff.
- Lederer, Ph., תלמודה של ככל. Lehrbuch zum Selbstunterricht im babyl. Talmud, Heft 2. Pressburg 1887. 104 S. 8<sup>o</sup>.
- Levy, J., neuhebr. u. chald. Wörterbuch üb. d. Talmudim u. Midraschim. 20 Lief. Leipzig 1886. 8<sup>o</sup>.
- Lippe, Ch. D., Bibliographisches Lexicon d. gesammten jüd. Literatur der Gegenwart mit Einschluss d. Schriften über Juden u. Judenthum. Achtjähriger Bücher- und Zeitschriften-Catalog (1880—1887) nebst Adrefs-Anzeiger. Bd. 2. Lief. 1. Wien 1887. 96 S. 8<sup>o</sup>.
- † Mischnaioth, Hebr.-Text m. Punctuation, deutscher Uebersetzung u. Erklärung von A. Sammt. 6. u. 7. Lief. Berlin 1886 (Bd. 1 S. 161—196 n. Einl. S. 1—24). 8. Lief. Berlin 1887 (Bd. 2. S. 1—32).
- Neubauer, Ad., Le Midrasch Tanchuma et Extraits de Yélamdénu et de Petits Midraschim s. Rev. des Et. Juiv. 26, S. 224 ff. 27, S. 72 ff.
- † Derselbe, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford. With 40 facs. Oxford 1886. XXXII, 1167 col. Fol.
- † Rabbinowicz, R., Variae lectiones in Mischnam et in Talmud babyl. Pars XV, tract. Menachot. München 1886. 274 S. 8<sup>o</sup>.
- Steinschneider, M., Zur Literatur d. hebr. Palaeographie (Neubauer's Facsimiles) S. A. a. Centralblatt f. Bibliothekswesen.
- † Talmud, le de, Jerusalem trad. par M. Schwab. t. IX (traités Guitin, Nazir, Qiddouschin). Paris 1887. IV, 300 S.
- † Der babylonische Talmud in seinen haggad. Bestandtheilen wortgetreu übersetzt. 2. Halbb., 1. Abth. Leipzig 1887. VIII, 378 S. 8<sup>o</sup>.
- † מסכת דרך ארץ וטא. Der talmudische Tractet Derech Erez Sutta nach Handschriften u. seltenen Ausgaben u. s. w. von A. J. Tawrogi. Königsberg 1885. VII, 52 S. 8<sup>o</sup>.
- Theodor, Th. die Midraschim z. Pentateuch u. d. dreijährige palästnische Cyclus (Forts.) s. M. G. W. J. 1886, S. 406 ff., 442 ff., 458 ff.
- † Tobia ben Elieser, Lekach Tob herausgeg. von S. Bamberger. Aschaffenburg 1887. II, 52 S.



† Weber, F., die Lehren des Talmud quellenmäÙig, systematisch u. gemeinverstäÙlich dargestellt. Nach des Verf. Tode herausgeg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann. Leipzig 1886. XXIV, 399 S. 8°.

The book of the Bee ed. by Ern. A. Wallis Budge s. Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Vol. I, Part II. Oxford 1886. 18 (darunter 15) 156 S. 4°.

Duval, Rub., Notes sur la Peschitto s. Rev. Et. Juiv. t. 14, No. 27, S. 49 ff. No. 28, S. 277 ff.

ܡܠܟܐ ܡܕܢܐ A treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Sôbhâ ed. by R. J. Gottheil. Leipzig 1886. 12, 32 20\* S. 8°.

Ephraemi Syri hymni et sermones ed. Th. J. Lamy. I. II. Mecheln 1886. XXIII S., 832 Col. 4°.

† Frothingham, A. L., Stephan Bar Sudaili, the Syrian mystic, and the book of Hierotheos. Leiden 1886. VI, 111 S. 8°.

Guidi, J., die Kirchengeschichte des Catholikos Sabrîšô' I s. Z. D. M. G. 40, S. 559 ff.

Die Canones Jacobs von Edessa übers. u. erläutert, zum Theil auch zuerst im Grundtext veröffentlicht von C. Kayser. Leipzig 1886. 31. 185 S.

Morales, L., aus dem Buch der „ergötzenden Mittheilungen“ des Bar-Hebrâus s. Z. D. M. G. 40, S. 410 ff.

Müller, D. H., arab.-aram. Glossen s. Wiener Z. f. K. d. M. 1887, S. 20 ff.

† Williams Manuscript. The Syrian Antilegomena Epistles 2 Pet., 2 and 3 John, and Jude written A. D. 1471 by Suleimân of Husn Heifa ed. by J. H. Hall. Baltimore 1886. 7 S. XVII tabl. Fol.

Merx, A., Joh. Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, S. 280 ff. 462 ff.

† Elias von Nisibis, d. Metropolit, Buch vom Beweis d. Wahrheit u. d. Glaubens. Uebers. u. eingel. von L. Horst. Colmar. XXVIII, 127 S. 8°. (In.-Diss.).

Fleischer, H. L., Studien über Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes Stück 6. 7 s. Berichte d. philol. histor. Classe der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1886, S. 156 ff. 1887, S. 171 ff.

† Fraenkel, S., d. aram. Fremdwörter im Arabischen. Leiden 1886. XXII. 327 S. 8°.

† Hirschfeld, R., Beiträge zur Erklärung des Korân. Leipzig 1886. IV, 99 S. 8°.

Ibn Ja'îš, Commentar v. Zamachšari's Mufaššal hrsg. v. G. Jahn. Bd. 2. 4. (Schluß) Heft. S. 481—589. Leipzig 1886.

Ibn al Anbârî's Asrâr al 'Arabîya, hrsg. v. Ch. F. Seybold. Leiden 1886. VIII, 175 S.

Karabacek, J., der Mokaukis von Aegypten s. Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzogs Rainer 1. 2. Wien 1886. S. 1 ff.

Landberg, C. Graf von, Critica Arabica. No. 1. Leiden 1887. 100 S. 8°.

Mihâ'il Šabbâg's Grammatik d. arab. Umgangssprache in Syrien u. Aegypten. Nach d. Münch. Handschrift herausgeg. v. H. Thorbecke. Straßburg 1886. X. 18 S. 8°.

Snouck Hurgronje, C., mekkanische Sprichwörter u. Redensarten, gesammelt u. erläutert. Haag 1886. 144 S. 8°.

† Targum Arvi. Die arab. Interpretation des Pentateuchs v. Saadia. Ins Deutsche übertr. u. comment. v. J. Schwarzstein. Genesis. Frankfurt a. M. IV, 90 S.

Wahrmund, A., pract. Handbuch der neu-arab. Sprache. 2 Thle. in 1 Bd. nebst Schlüssel. 3. Aufl. Gießen 1886. XIX, 471. XXI, 16. VI, 136 S. 8°.

Arnhard, C. von, Maṣḥafa ṭemqat. Liturgie zum Tauf-Fest der Aethiop. Kirche. In.-Diss. München 1886. XVI, 47 S. 4°.

Bachmann, Joh., d. Leben u. d. Sentenzen d. Philosophen Secundus d. Schweigsamen. Nach d. Aethiop. u. Arabischen. Halle 1887. 34 S. 8°. In.-Diss.

Praetorius, F., grammatica Aethiopica cum paradigmatis, literatura, chrestomatia et glossario. Karlsruhe 1886. X, 153 u. 65 S. 8°.

Schreiber, J., Manuel de la langue Tigraï. Vienne 1887. VIII. 94 S. 8°.

† Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae secundum cod. Aeth., Berol., quem in linguam Lat. vertit Joh. Bachmann. Berolini 1887.



**Zeitschrift**  
für die  
**alttestamentliche Wissenschaft.**

Herausgegeben

von

**D. BERNHARD STADE,**  
ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

---

**1888.**

---

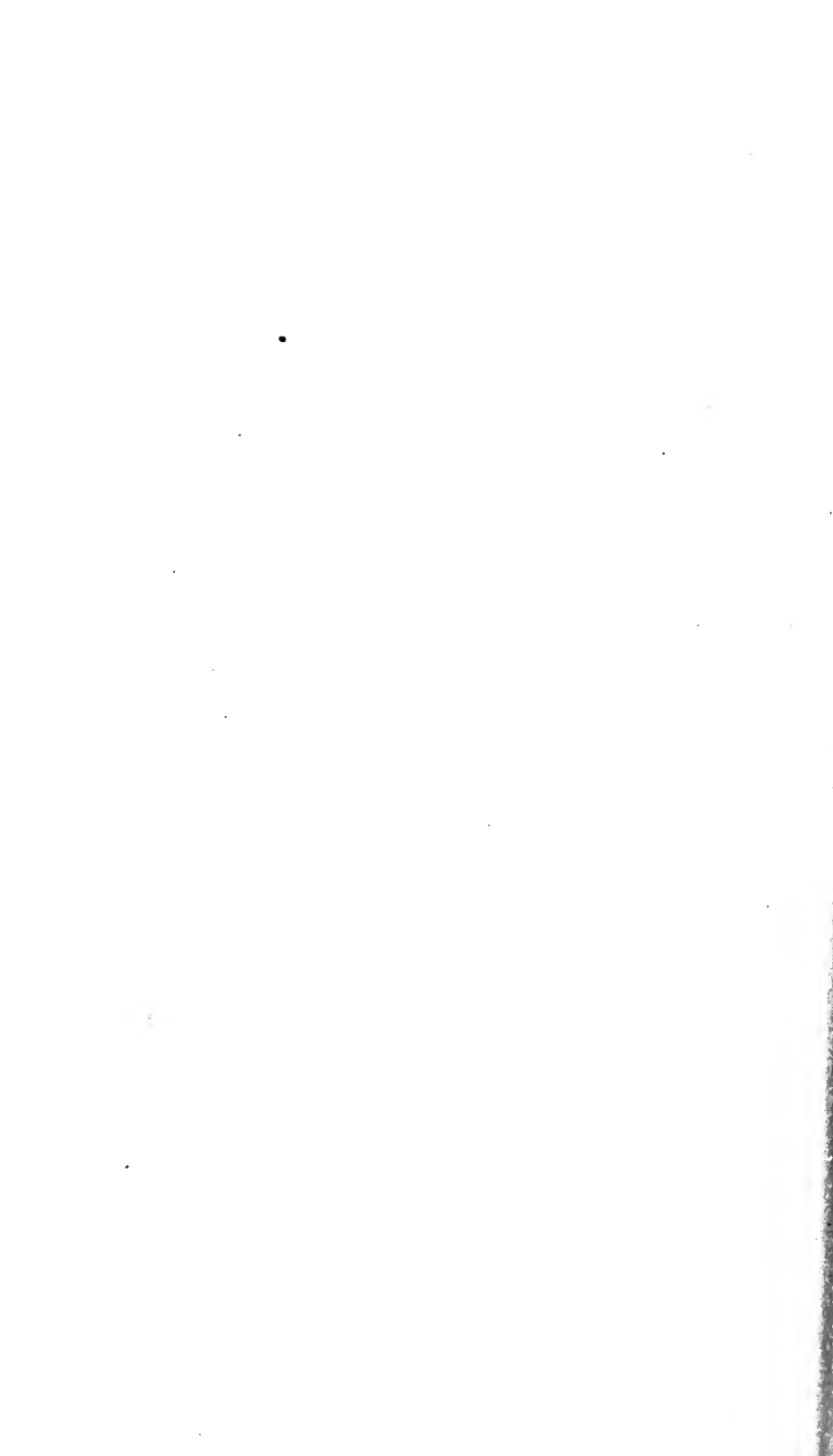
Achter Jahrgang.



Giessen.

J. Ricker'sche Buchhandlung.

1888.



## I n h a l t.

	Seite
Moore, alttestamentliche Studien in Amerika . . . . .	1
Meyer, Miscellen . . . . .	42
Smend, über das Ich der Psalmen . . . . .	49
Budde, die Eroberung Ost-Manasse's im Zeitalter Josua's	148
Wickes, Paseq and Legarmeh . . . . .	149
Marquart, שְׁבִלָּה = ephraimitisch סְבִלָּה = שְׁבִלָּה?	151
Nöldeke, Kleinigkeiten . . . . .	156
Buhl, Jesaia 21, 6—10 . . . . .	157
Nachschrift des Herausgebers . . . . .	165
Bibliographie . . . . .	167
Schwally, die Reden des Buches Jeremia gegen die Hei- den. XXV. XLVI—LI . . . . .	177
Ley, exegetische und kritische Bemerkungen . . . . .	217
Budde, Saul's Königswahl und Verwerfung . . . . .	223
Albrecht, die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze. II.	248
Matthes, noch einmal Ps. 45, 7 . . . . .	264
Grill, Beiträge zur hebräischen Wort- und Namenerklärung. 2. מִרְעָ . . . . .	265
Krenkel, das Verwandtschaftswort עַם . . . . .	280
Budde, die Anhänge des Richterbuches . . . . .	285
Bibliographie . . . . .	300

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

# Alttestamentliche Studien in Amerika.

Von Prof. G. Moore in Andover.

---

## I. *Geschichtliches.*

Die ersten Ansiedler Neu-Englands stammten aus den puritanischen Kreisen, in welchen im 17. Jahrhundert biblische Studien so eifrig betrieben wurden. Manche dieser Puritaner hatten auf einer der englischen Universitäten studirt, wo damals die orientalischen Wissenschaften in voller Blüthe standen und wo sie mit Gelehrten unvergänglichen Ruhmes, wie Ussher, Selden, Whelock, Pococke, Castell, Lightfoot u. a. in Verbindung getreten waren. Savage berechnet, daß sich im Jahre 1638 unter je 200—250 Colonisten *ein* zu Cambridge promovirter befand, außerdem nicht wenige Oxonienser. Bis 1690 sollen die Gebildeten, im Verhältniß zur Gesamtbevölkerung im neuen England, eben so stark vertreten gewesen sein wie im alten — ein in der Geschichte der Auswanderungen wohl beispielloser Fall. — Kaum hatten sich jene Männer in der Wildniß niedergelassen und nothdürftig mit den wichtigsten Lebensbedürfnissen versehen, so war ihr nächstes Anliegen die Fortpflanzung der gelehrten Bildung.

Schwerwiegende practische Rücksichten wirkten dabei mit der Hochschätzung der Bildung an sich zusammen. Der Verfasser der 1643 zu London erschienenen *New England's First Fruits* spricht sich darüber also aus : „After God had carried us safe to New England, and we had builded our houses, provided necessaries for our livelihood, reared convenient places for God's worship, and

settled the civil government: one of the next things we longed for and looked after was to advance learning and perpetuate it to posterity; dreading to leave an illiterate ministry to the churches, when our present ministers shall lie in the dust“ <sup>1)</sup>. Schon 1636, weniger als zehn Jahre nach der Landung der ersten Ansiedler der Massachusetts Bay Colony — die Leidener Pilger (seit 1620 zu Plymouth) kommen hier nicht in Betracht — bewilligte die gesetzgebende Versammlung die Summe von 400 Pfund zur Gründung einer Hochschule. Im folgenden Jahre starb in Charlestown bei Boston, nach kaum einjährigem Aufenthalt in Neu England, ein Geistlicher namens John Harvard, der die Hälfte seines für die damaligen Verhältnisse nicht unbedeutenden Vermögens — es wurde auf 1700 Pf. geschätzt — und seine aus 260 Bänden bestehende Bibliothek dem neuen *College* vermachte. Diesem ihrem ersten freigebigen Gönner zu Ehren trägt die älteste amerikanische Universität, welche voriges Jahr ihr 250jähriges Jubiläum feierte, ihren Namen. Die Stätte der neuen Stiftung, früher Newtown, wurde bald (1638?) in Cambridge umgetauft. Alles war dort, so weit es unter grundverschiedenen Verhältnissen möglich war, nach dem Muster der englischen *Colleges* eingerichtet. Die ersten Rectoren (*Presidents*) scheinen durchaus auf der Höhe der damaligen Wissenschaft gestanden zu haben. Der erste, Henry Dunster <sup>2)</sup> (1640—1654) wird von Späteren besonders als gründlicher Kenner der orientalischen Sprachen gerühmt. Aus seiner Zeit stammen die ältesten Statuten der Stiftung (1642—46 verfaßt); einige Auszüge aus denselben dürften hier, weil die leitenden Gesichtspunkte darstellend, von Interesse sein <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> s. Collections of Mass. Hist. Soc. I (1792).

<sup>2)</sup> Promovirt am Magdalen College zu Cambridge; B. A. 1630 : M. A. 1634.

<sup>3)</sup> Quincy, History of Harvard University (1840) I. 577 ff.



2. Considerato unusquisque ultimum finem vitae ac studiorum, cognitionem nimirum Dei et Jesu Christi, quae est vita aeterna. Joh. XVII, 3.
3. Cum Deus sapientiae sit largitor, privatis precibus sapientiam ab eo singuli ardentem petunt. Prov. II, 2. 3 etc.
4. In sacris scripturis legendis bis quotidie unusquisque se exerceto; quo paratus ac peritus sit rationem reddendi suorum profectuum, tam in theoreticis philologicis observationibus, quam in spiritualibus practicis documentis, quemadmodum tutores requirunt pro suo cujusque captu, quum "aditus verbi illuminat". Psalm. CXIX, 130.

Zur Immatriculation wurde zugelassen: Quicumque fuerit peritia legendi Ciceronem aut quemvis alium ejusmodi classicum authorem ex tempore, et congruè loquendi ac scribendi Latinè facultas oratione tam solutâ quam ligatâ, suo, ut aiunt, Marte, et ad unguem inflectendi Graecorum nominum verborumque paradigmata. Ueber Promotionen lauten die Statuten: Quicumque scholaris, probatione habitâ, poterit sacras utriusque instrumenti Scripturas de textu originali Latine interpretari et logice resolvere, fueritque naturalis et moralis philosophiae principiis imbutus, vitâque ac moribus inculpatus, et publicis quibusvis comitiis ab Inspectoribus et Praeside Collegii approbatus, primo suo gradu possit ornari.

Quicumque scholaris scriptam synopsis vel compendium logicae, naturalis ac moralis philosophiae, arithmeticae, geometriae et astronomiae exhibuerit, fueritque ad theses suas defendendas paratus, necnon originalium ut supra dictum est linguarum peritus . . . . secundi gradûs, magisterii nimirum capax erit.

Es kommt also vor allem auf die Kenntniss der heiligen Schrift in den Ursprachen an. Nicht nur Hebräisch und Griechisch, sondern auch Chaldäisch und Syrisch waren

obligatorisch. In dem oben angeführten Bericht „New England's First Fruits“ (1643) wird eine Art Stundenverzeichnis mitgetheilt, aus welchem wir erfahren, daß der Unterricht damals folgendermaßen ertheilt wurde: The fifth day [the Rector] reads Hebrew and the eastern tongues. Grammar to the first year (Studenten der ersten Promotion), hour the 8<sup>th</sup>; to the second, Chaldee at the 9<sup>th</sup> hour; to the third Syriac at the 10<sup>th</sup> hour. Afternoon. The first year practise in the Bible at the 2<sup>nd</sup> hour; the second, in Ezra and Daniel at the 3<sup>d</sup> hour; the third, at the 4<sup>th</sup> hour in Trostius New Testament“ (d. h. in dem von Martin Trost 1622 herausgegebenen syrischen Testament). — Später (um 1708) erfahren wir, daß „eine alte und preiswürdige Sitte“ wieder eingeführt worden sei. Bei dem täglichen Morgengottesdienst hatten nämlich die Studenten, mit Ausnahme der jüngsten Promotion (Freshmen), welcher gestattet wurde, die englische Bibel zu gebrauchen, je einen Vers des A. T. aus dem Hebräischen ins Griechische, bei dem Abendgottesdienst dagegen je einen Vers des N. Test. aus dem Englischen, bezw. Lateinischen ins Griechische zu übersetzen <sup>1)</sup>.

Im allgemeinen wird an den Dunster'schen Statuten bis Ende des 17. Jahrh. wenig geändert worden sein. Dunster selbst aber gerieth schliesslich in Bezug auf die Zulässigkeit der Kindertaufe mit der herrschenden Meinung in Streit und als er einst in unüberlegtem Eifer in der Kirche bei dem Vollzug einer Taufe laut protestirte, erregte er großes Aergerniß und verlor in Folge dessen seine Stelle <sup>2)</sup>. Sein Nachfolger war Charles Chauncey <sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> Quincy I. 439.

<sup>2)</sup> Quincy I. 18.

<sup>3)</sup> Chauncey ist 1592 (nicht 1589, wie nach Mather gewöhnlich angegeben wird) geboren, studirte am Trinity Coll. zu Cambridge — (B. A. 1613 M. A. 1617 B. D. 1624) — : konnte sich dem Laud'schen

der das Amt von 1654—1672 bekleidete. Er war am Trinity College zu Cambridge als Professor des Griechischen angestellt gewesen und soll auch ein tüchtiger Hebraist gewesen sein. Als Beweis dafür wird angeführt, daß er ein Jahr in demselben Haus mit einem Juden gewohnt habe! — Länger als ein Jahrhundert behielt er überdies den Ruhm, der größte Kenner des Arabischen gewesen zu sein, der in Amerika gelebt habe. Auch er hegte eigene Ansichten über die Taufe, nach welchen der Ritus nur durch Untertauchen richtig vollzogen wurde. „Eine Meinung, bemerkt der Geschichtschreiber Hubbard trocken, unerträglich in dieser kalten Gegend, ja zu gewissen Jahreszeiten geradezu unmöglich <sup>1)</sup>“<sup>4</sup>. Da er sich aber bei seinem Antritt verpflichtete, seine Ansicht über jenen Punkt zu verschweigen, so verhinderte dieselbe nicht, daß er eine lange und fruchtbare Wirksamkeit entfaltete. Während seiner Präsidentschaft kam das *College* durch das Testament des berühmten englischen Hebraisten Jo. Lightfoot in den Besitz von dessen ganzer, besonders an jüdischer Literatur reichen Bibliothek. Leider ging dieselbe bei dem Brande vom J. 1764 zu Grunde. Von Chauncey's Schülern wird besonders Thomas Thacher <sup>2)</sup> als im Hebräischen, Syrischen und Arabischen gut bewandert namhaft gemacht. Er soll sogar ein hebr. Wörterbuch (?) verfaßt haben. Daß sich mitunter auch Frauen mit diesen Studien abgaben, erhellt aus Cotton Mather's *Magnalia* <sup>3)</sup>. Mit geringem Aufwand von Zeit und Mühe seien einige Frauen im Hebräischen — welches ihm überhaupt als die

---

Hochkirchentum nicht fügen und wanderte deswegen nach schweren Kämpfen nach Amerika aus (1638). S. besonders Mather, *Magnalia*, Book III. chap. 23.

<sup>1)</sup> Quincy a. a. O. S. 47.

<sup>2)</sup> Erster Pastor der Süd-Kirche, Boston, vgl. Wisner's History of the O. South Church.

<sup>3)</sup> Book III. ch. 23.

am leichtesten zu erlernende Sprache gilt — eben so gewandt geworden, wie die von Hieronymus gefeierten Damen Paula und Blaesilla.

Dagegen hören wir schon in der ersten Zeit laute Klagen über Vernachlässigung des Hebräischen seitens der Studierenden. So schreibt Michael Wigglesworth 1653 in seinem Tagebuch : Aug. 29. „My pupils all came to me this day to desire they might cease learning Hebrew : I withstood it with all the reason I could, yet all will not satisfy them. Thus am I requited for my love; and thus little fruit of all my prayers and tears for their good“. Etwas später gedenkt er abzutreten, z. Th. wegen „my pupils froward negligence in the Hebrew“ <sup>1)</sup>.

Unter den Dissertationen zur Erlangung des Magistergrades sind nicht wenige, die sich mit unserer Wissenschaft berühren und uns einen Blick in den damaligen Stand derselben gestatten <sup>2)</sup>. Im Jahre 1681 z. B. vertheidigte der später berühmt gewordene Cotton Mather den göttlichen Ursprung der hebr. Vocalpunkte — beiläufig eine Ansicht, von der er selbst später zurückkam. — 1707 stellte einer die These auf, daß die sogen. Sprachenverwirrung zu Babel nur eine Meinungsverschiedenheit gewesen sei! Hübsch ist besonders folgendes Problem vom Jahre 1741 : „Stammte der von Jacob gegen seine sterbende Frau geleistete Widerstand, indem er dem ihrerseits Benoni genannten Kinde den Namen Benjamin gab, eher von seinem Entschluß her, das ihm als dem Manne zukommende Recht auszuüben, oder von seiner muthwilligen Gesinnung?“

Bis zum Jahre 1817 wurde bei der jährlichen Promotion (*Commencement*) stets auch eine hebräische Rede

<sup>1)</sup> Proceedings Mass. Hist. Soc. Bd XVIII. S. 122.

<sup>2)</sup> Von Prof. E. J. Young, in Proceedings u. s. w. a. a. O. S. 123 bis 151 mitgetheilt.

gehalten, wie denn im 17. und 18. Jahrh. das Prahlen mit öffentlichen Disputationen und dergleichen in hebr. Sprache nicht blos in Amerika Mode war.

Eine besondere Lehrstelle für das Hebräische existirte erst seit 1722. Der erste Inhaber derselben war ein geborener Jude, Judah Monis, welcher um 1720 aus Italien nach Massachusetts übersiedelte, sich 1722 taufen liefs und sodann die genannte Stelle bis 1760 bekleidete, in welchem Jahre er in den Ruhestand trat; er starb 1764 im Alter von 81 Jahren. Monis gab 1735 die erste in Amerika gedruckte hebräische Grammatik heraus, unter dem Titel <sup>1)</sup>: *Dickdook Leshon Gnebreet*. A grammar of the Hebrew Tongue, being an Essay to bring the Hebrew Grammar into English to facilitate the Instruction of all those who are desirous of acquiring a clear idea of this primitive tongue by their own studies; composed and accurately corrected by Judah Monis, M. A., Boston, N. E. 1735 (94 S. kl. 4<sup>0</sup>). In der Vorrede beklagt er die Unzulänglichkeit der vorhandenen Hilfsmittel zur Erlernung des Hebräischen, gedenkt auch der aus dem Fehlen hebräischer Typen in diesen entlegenen Gegenden entstandenen Schwierigkeiten; die ersten aus England übersandten Typen waren so mangelhaft, daß der Satz eingestellt werden mußte, bis Neue besorgt werden konnten.

Wie zu erwarten, zeigt sich der Verfasser überall von den jüdischen Grammatikern, unter denen er besonders D. Kimchi, Rabbi Arkivolty <sup>2)</sup> und Rabbi Templo <sup>3)</sup> hervorhebt, abhängig. In seiner Art aber ist Monis' *Dickdook* eine respectable Leistung und dürfte das Studium des Hebräischen in N. E. seinerzeit wirklich befördert haben. Am Ende giebt der Verfasser als *specimen eruditionis* hebr.

<sup>1)</sup> Nicht bei Steinschneider.

<sup>2)</sup> ארונת הבושם. Steinschn. Nr. 132.

<sup>3)</sup> ראשית חכמה. Steinschn. Nr. 1140.

Uebersetzungen des Herrngebetes und des Apostolicum, denen er bald eine schon fertig liegende Uebersetzung des kleineren Katechismus der Westminster Synode folgen zu lassen verspricht; meines Wissens ist dieselbe jedoch nie erschienen.

Monis' Nachfolger war Stephen Sewall (1734—1804), der von 1765—85 die kurz vor seinem Antritt gegründete Professur der orientalischen Sprachen — den dritten ordentlichen Lehrstuhl an der Universität — bekleidete. Es verdient bemerkt zu werden, daß dieselbe überhaupt die *erste* von einem Amerikaner dotirte Professur war <sup>1)</sup>. Sewall soll ein tüchtiger classischer Philolog, außerdem im Arabischen, Syrischen und Samaritanischen gut bewandert gewesen sein; auch im Aethiopischen und Persischen habe er sich einige Kenntnisse erworben <sup>2)</sup>. 1763 gab er anonym heraus: *A Hebrew Grammar, collected chiefly from those of Mr. Israel Lyons* <sup>3)</sup> and the Rev. Richard Grey <sup>4)</sup>, D. D., to which is subjoined a Praxis, taken from the Sacred Classics etc. With a Sketch of the Hebrew Poetry as retrieved by Bishop Hare, Boston 1763 (83 S. 8<sup>o</sup>). Weiter liefs er drucken: *The scripture account of the Shechinah* 1794; und: *Scripture History relating to the overthrow of Sodom and Gomorrah*, 1796. Er wurde 1785 in den Ruhestand versetzt, starb aber erst 1804.

Mit Sewall starb die alte gelehrte Tradition gewissermaßen aus. Eine neue Strömung machte sich geltend, die mit gewissen äußeren Umständen zusammenwirkte, um über unsere Wissenschaft eine Zeit der Ausartung und des Verfalls heraufzuführen.

---

<sup>1)</sup> Quincy II. 143, vgl. 130 f.

<sup>2)</sup> Writings z. B. B. Edwards, 1853. II. 210.

<sup>3)</sup> Steinschneider Nr. 1227.

<sup>4)</sup> *New and Easy method of learning Hebrew*, 1738. Steinschn. Nr. 736.

Ehe ich jedoch dazu übergehe, muß ich noch *das* Werk hervorheben, welches allein über das ziemlich tiefe Niveau der Leistungen dieser Jahrhunderte emporragt als das Erzeugniß eines tiefen und originellen Geistes. Es ist dies die *Geschichte der Erlösung* des älteren, am meisten durch seine Schriften über die Freiheit des menschlichen Willens, sowie über die Erbsünde bekannten Jonathan Edwards <sup>1)</sup>. In diesem Werke — es waren ursprünglich zu Northampton 1739 gehaltene Predigten — stellt der Verfasser die Geschichte unter dem Gesichtspunkte eines göttlichen Erlösungswerkes dar. Die Ausführung des Heilsplanes vollzieht sich geschichtlich in verschiedenen Stufen. Diesen entsprechende Stufen sind auch in der Offenbarung zu erkennen. Für diese Anschauungsweise hatte Coccejus Bahn gebrochen; Edwards zeigt sich jedoch, wie überall, von seinen Vorgängern verhältnißmäßig wenig beeinflusst.

Unter seinem handschriftlichen Nachlaß befindet sich auch ein ziemlich umfangreiches Werk über die messianischen Weissagungen des A. T.'s, über welches ich demnächst anderswo zu berichten gedenke.

Edwards hatte an der zweiten, 1700 gegründeten, seit 1716 in New Haven, Conn., bestehenden Universität, dem sogen. Yale College studiert. Aus den Statuten desselben ersehen wir, daß es sich in allen Punkten genau nach dem Muster der älteren Stiftung zu Cambridge richtete. Auch hier war das Hebräische lange Zeit für alle Studenten obligatorisch. Von den dortigen Professoren im 18. Jahrh. standen besonders die beiden Rectoren Cutler <sup>2)</sup> und Stiles bei der Nachwelt im Rufe orientalischer Gelehrsamkeit. Cutler erhielt seine Bildung in Cambridge; Stiles dagegen hatte sich erst im reifen Mannesalter als Pfarrer zu New-

---

<sup>1)</sup> 1703—1758, s. den Artikel (von Stowe), PRE<sup>2</sup> IV. 44—50 : Leben, Bd. I seiner Werke, New-York 1829.

<sup>2)</sup> Geb. 1685, gest. 1765. Rector zu New-Haven 1719—22.

port von den Rabbinern der zahlreichen und blühenden jüdischen Gemeinde daselbst unterrichten lassen <sup>1)</sup>). Später gelang es ihm, einige Fortschritte im Arabischen, sowie in anderen semitischen Sprachen zu machen.

Trotz den redlichen Bemühungen Einzelner siechte jedoch die alte puritanische Wissenschaft in Neu England immer mehr dahin, bis sie, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, kaum mehr als eine dunkle Erinnerung war. Auch in England waren die biblischen, besonders die alttestamentlichen Studien im 18. Jahrhundert bekanntlich sehr herunter gekommen. Immerhin muß dabei erinnert werden, daß die geistige, wie die materielle Entwicklung Neu Englands seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine verhältnißmäßig selbständige gewesen ist. Die Einwanderung, die von 1628—1640 eine sehr starke gewesen war, hörte nach dem Ausbruch des englischen Bürgerkrieges (1642) fast gänzlich auf und wurde erst nach der Beendigung des amerikanischen Befreiungskrieges (1781) wieder bedeutend. Die Restauration der Monarchie und der Staatskirche (1667) bewirkte die vollständige Isolirung der separatistischen Puritaner Neu-Englands. Die englischen Universitäten waren ihnen verschlossen, falls sie sich dorthin hätten wenden wollen. So waren sie ganz auf sich selbst angewiesen. Hier zu Lande aber existirten die für das Gedeihen der Wissenschaft unentbehrlichen materiellen Bedingungen nicht. Näher liegende Bedürfnisse nahmen zu sehr alle Kräfte in Anspruch. Die lange, dem Befreiungskriege vorangehende politische Spannung, der Krieg selbst, die Gründung des Bundesstaates fesselten ein ganzes Menschenalter hindurch alle Gedanken, strengten alle Kräfte an. Der religiöse Eifer des Puritanismus ging je länger je mehr in dogmatische und metaphysische

---

<sup>1)</sup> Geb. 1727, gest. 1795. s. *Life of Ezra Stiles* . . by Abiel Holmes, 1798.



Streitigkeiten auf. Die reformirte Theologie zersetzte sich in neue, von erfinderischen Landpfarrern aufgestellte „Systeme“, oder erstarrte zu einem übertriebenen Calvinismus. Das Studium des Hebräischen wurde darüber fast überall vernachlässigt. Seit 1787 war dasselbe zu Cambridge nur facultativ, und die Zahl der Hörer war in Folge dessen eine so winzige, daß dem Professor der orientalischen Sprachen — Eliphalet Pearson <sup>1)</sup> — nebenher der Unterricht in der englischen Sprache, — Grammatik, Rhetorik u. s. w. — sowie besonders das Corrigiren der Stilübungen und Aufsätze übertragen werden mußte. Während er diese Stelle bekleidete, erschien zu Cambridge zweimal (1802, 1806) anonym eine kurze hebräische Grammatik unter dem Titel: *A Hebrew Grammar selected chiefly from those of Mr. Israel Lyons, and the Rev. Richard Grey D. D., to which is subjoined a Paraxis [sic] taken from the Sacred Classics* (47 S. 8<sup>o</sup>). Dieselbe ist, wie schon aus dem Titel hervorgeht, weiter nichts, als ein Nachdruck der von Sewall 1763 herausgegebenen Grammatik, unter Ausscheidung alles dessen, was mit der Punktation zusammenhängt. Ob Pearson selbst diesen Neudruck besorgte, weiß ich nicht bestimmt zu sagen, halte es aber für sehr wahrscheinlich, zumal ihn sein Biograph <sup>2)</sup> als Herausgeber einer hebr. Grammatik bezeichnet, während eine solche jedenfalls nicht unter seinem Namen erschienen ist. Um dieselbe Zeit gab John Smith, Professor der gelehrten Sprachen an dem Dartmouth College, eine hebräische Grammatik gleichfalls ohne Punktation heraus <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Prof. zu Cambridge 1786—1806 : Prof. d. bibl. Lit. zu Andover 1806—1809; gest. 1826.

<sup>2)</sup> Sprague, *Annals etc.* II. 127. Es ist jedoch zu beachten, daß Pearson's Nachfolger in Andover diese Grammatik nur als die zu Cambridge 1806 anonym erschienene kennt. (Stuart, Vorrede zur Gramm. 1813).

<sup>3)</sup> *A Hebrew Grammar, without points, designed to facilitate the*

Die abenteuerlichen Erfindungen Masclef's hatten, wie in dem alten, so auch in dem neuen England Eingang gefunden und trugen das ihrige zu einer noch gründlicheren Verwahrlosung der hebräischen Studien bei. In zahlreichen Leitfaden, Grammatiken und Wörterbüchern, die beiläufig bemerkt nur zum Theile bei Steinschneider verzeichnet sind, wurden diese Grundsätze verbreitet <sup>1)</sup>, so namentlich

---

Study of the Scriptures of the O. T. in the Original . . by John Smith A. M. Boston 1803. 56 S. 8°.

<sup>1)</sup> Nur auf einige derselben kann hier hingewiesen werden. Masclef, Franc. (Kanonikus zu Amiens) — *Grammatica Hebraica a punctis aliisque inventis Massorethicis libera*, Parisii 1731 (2. Aufl. 460 S. kl. 12° : erste Aufl. 1716 mir unbekannt). In England fand das System Aufnahme in den Werken Joh. Hutchinson's (1674—1737) Werke, 12 Bde., Lond. 1749—65; Gregory Sharpe, *On languages and letters, with a Hebrew Grammar and Lexicon without points*. Lond. 1751; Parkhurst (1728—1797), *A Hebrew and English Lexicon without points; to which is added a methodical Hebrew Grammar without points*. 1762, 4°, 2. Ausg. 1778, „bedeutend vermehrt“ — Steinschn. Nr. 1523 kennt die *erste* Ausg. nicht — sodann 3. Ausg. 1792, 4. A. 1823 : Verf. erklärt in einer Kritik v. Schultens das Arabische des Koran für ein „hodge-podge or jumble of several corrupt dialects of Hebrew“ (Vorrede zur 2. Ausg.). — In P.'s Fußstapfen folgte dann Julius Bates in seinen : *Critica Hebraea; or a Hebrew and Engl. Dictionary without points etc.* Lond. 1767 (Steinschn. kennt nur des Verf. *Grammatik* d. J. 1751). Auch er zieht gegen das Arabische zu Feld. „I have not amused myself with Syriac or Arabic etymologies of Hebrew words, because I see but little occasion for it, and less certainty or use in it. We see by the Chaldee in Daniel what little dependance there is upon the identity pretended to; and without which we might as well fetch the derivation from the Dutch, and construe the Bible by a Dutch Dictionary as an Arabic one. A journey to Amsterdam is more preferable than one to Mecca; though were any real help to be got by it, the heat of Mocha should not deter me from going even there for it.“ (Vorrede S. IV). Siehe weiter a. a. O., wie von Schafen Hebräisch zu lernen — z. B. בא is the sound that sheep make in *coming along*; and the word signifies *to come along* — : ערג (org) ist die Stimme des Hirsches u. s. w. — Ein bescheideneres Werk ist Samuel Pike, *A Compendious Hebrew Lexicon, adapted to the Engl. Lang. to which is annexed a brief account of the Construc-*

durch das Wörterbuch von Parkhurst und die Grammatik von Charles Wilson. Je crasser die Ignoranz dieser Herren war, mit desto größerer Verachtung sahen sie auf alles Massoretische herab. Sehr vornehm brechen sie auch den Stab über Gelehrte, wie Schultens, die durch Heranziehung der verwandten Sprachen die dunklen Stellen und Vocabeln des A. T.'s beleuchten wollten.

In Neu-England entbrannten die Lehrstreitigkeiten immer heftiger, bis endlich in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts die Unitarische Kirchenspaltung eintrat. Die Universität zu Cambridge war der eigentliche Mittelpunkt der liberalen Bewegung. Diese Wendung hatte jedoch, da die Liberalen ebenso sehr im Banne der theologischen Metaphysik standen, wie ihre Gegner, zunächst keinen Einfluß auf die Hebung der biblischen Wissenschaft. Sidney Willard, der 1807—1831 den Lehrstuhl für die orientalischen Sprachen bekleidete, hat außer einer kleinen hebr. Grammatik (1817, mit Punkten <sup>1)</sup>) m. Wissens nichts

---

tion and rationale of the Hebr. tongue. London 1766 (Steinschneider Nr. 1570 kennt nur die Ausg. Glasgow 1802); die hiesige Bibliothek besitzt ein Exemplar einer Ausg. Cambridge, Mass. 1802; weiter soll (nach Allibone Dict. of Authors) das Buch noch 1816 eine neue Ausg. erlebt haben. Unter den *Grammatiken*: Charles Wilson, Elements of Hebrew Grammar, to which is prefixed a discourse on the two modes of reading, with or without points 1782, 2. Ausg. 1794, 3. 1802 (nach d. Tode des Verf.) Diese drei kenne ich. Steinschneider verzeichnet mit Fragezeichen eine 5. ? Ausg. von 1824. Allibone dagegen eine 5., 1818; 6., 1824. Fürst kennt nur eine Ausg. d. J. 1829. (Wilson war Prof. a. d. Univ. St. Andrews.) — Auf der anderen Seite ist zu nennen Jacobus Robertson (Prof. zu Edinburgh), Grammatica Linguae Hebraeae, Edinb. 1758, 254 S. 8° (Nachdruck, Lond. 1768), 2. Ausg. Edinb. 1783, 346 S., und Anhang 90 S. Er schrieb auch: Dissertatio de genuina punctorum vocalium Hebr. antiquitate contra clar. Capellum, Waltonum, Masclefum, . . . aliosque qui antiquitatem vocalium punctorum primaevam oppugnant. Edinb. 1770, 104 S. 8°

<sup>1)</sup> A Hebrew Grammar, compiled from some of the best authorities. Cambridge 1817 (86 S. 8°).

geleistet, was hier der Erwähnung werth wäre. In seinen 1855 gedruckten *Erinnerungen* schreibt er : „auf unserer Universität herrschte von jeher die Meinung, daß der Nutzen solcher Gelehrsamkeit (sc. der Kenntniß d. orient. Sprachen) die auf ihre Erwerbung verwendete Mühe nicht lohne“ <sup>1)</sup>.

In der That ging die Neubelebung der biblischen Studien von dem Lager der Orthodoxen aus. Dieselben sahen sich genöthigt, für die Erziehung ihrer Geistlichkeit selbst zu sorgen. Zu diesem Zweck gründeten sie im Jahre 1807 das theologische Seminar zu Andover, etwa 37 Kilom. nördl. von Boston. Dasselbe war zwar nicht die erste Stiftung dieser Art — die holländischen Reformirten in New-York waren bereits 1786 und ein Theil der schottischen Presbyterianer („Covenanters“) 1794 vorangegangen (s. u.) — doch gewann Andover bald durch die Zuhörerzahl, wie durch seine sonstige Bedeutung eine besonders einflußreiche Stellung und wurde seinerseits Muster für eine große Anzahl ähnlicher Anstalten unter den verschiedenen Secten.

Auf diese Weise ist das Studium der Theologie in Amerika in ein neues Stadium getreten. Früher war die gesammte höhere Bildung theologisch gestaltet, für die eigentlich theologische Bildung dagegen geschah fast nichts. Die angehenden Theologen verweilten nach absolvirten Studien am *College* in der Regel ein paar Jahre bei einem erfahrenen Pfarrer auf dem Lande, dem sie sich als Gehülfen, resp. Lehrer, nützlich machten, lasen etwas Dogmatik, discutirten die neuesten metaphysischen Streitfragen und übten sich dabei in die kirchliche Praxis ein. Eine theologische Facultät existirte an der Universität zu Cambridge erst seit 1819, zu New-Haven seit 1822 resp. 1826. Schon früher aber war, wie oben angedeutet, diese An-

---

<sup>1)</sup> Mass. Hist. Soc. a. a. O. S. 122.

gelegenheit von den verschiedenen Sonderkirchen ernstlich in Angriff genommen worden und vor dem Ende des ersten Viertels dieses Jahrhunderts hatten bereits alle bedeutenderen kirchlichen Gemeinschaften theologische Seminarien gestiftet. Es ist dies für die weitere Entwicklung der theol. Wissenschaften unter uns eine höchst belangreiche Thatsache. Statt an der Universität eine Wissenschaft neben anderen zu sein, ist die Theologie in ihrer Absonderung nothwendig mehr vom Standpunkt der praktischen kirchlichen Bedürfnisse behandelt worden. Die Ausrüstung tüchtiger Diener der eigenen Kirche ist der nie aus den Augen verlorene Zweck. So vortheilhaft nun die stete Rücksicht auf die praktischen Aufgaben des Amtes für die Studirenden sein mag, so liegt doch für die Docenten die Sache ganz anders und man wird sich kaum irren, wenn man die relative Unfruchtbarkeit der theologischen Wissenschaft bei uns vor allem aus dieser Sachlage erklärt. Der Professor wird von anderen ausschliesslich als Docent betrachtet, und so ist es nicht zu verwundern, wenn er oft am Ende sich selbst ebenso ansieht. Er ist nicht für die Wissenschaft, sondern für die Collegien da. Wenn ihm auch ein gewisser Grad von Gelehrsamkeit unentbehrlich ist, so verlangt doch Niemand von ihm, daß er in seinem Fache die Kenntnisse erweitern oder fester begründen helfe. Dazu kommt noch ein anderer Uebelstand. Die theologischen Facultäten stehen im Dienste der kirchlichen Gemeinschaft, welcher das betreffende Seminar angehört, und somit direct oder indirect unter kirchlicher Aufsicht. Bei der großen Anzahl verschiedener Secten sind die confessionellen Grenzen natürlich sehr eng gezogen. Nicht nur wird die Freiheit, ohne welche die Wissenschaft nie recht gedeihen kann, bedeutend eingeschränkt, sondern der Professor ist so zu sagen berufsmäßiger Apologet der oft sehr kleinlichen Eigenthümlichkeiten in der Lehre oder in der kirchlichen Praxis — Cultus, Verfassung u. s. w. —

denen die betreffende Secte ihre Existenz verdankt. Daß diese Lage der Wissenschaft nicht gerade förderlich ist, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

Eine andere an diesem Orte besonders hervorzuhebende Folge der Lostrennung der theologischen Studien von den Universitäten ist die fast gänzliche Vernachlässigung der semitischen Sprachen auf den letzteren. Wie Stade in seiner Eröffnungsrede bei der Generalversammlung der D. M. G. in Gießen treffend bemerkt, ist es in den Ländern, die keine politischen Beziehungen zu orientalischen Staaten und Völkern haben, immer das theologische Interesse an dem A. T. gewesen, aus welchem ein rein wissenschaftliches Interesse an den morgenländischen Sprachen sich entwickelt hat. Die gedachte Sonderstellung der Theologie ist hauptsächlich daran schuld, daß die lebhafteste Beschäftigung mit dem A. T., welche diese Periode aufzuweisen hat, wohl zu mehr oder minder eingehendem Studium der semitischen Sprachen seitens der a. t. Theologen Anlaß gegeben, auf die Universitäten aber nicht weiter eingewirkt hat. Zu Cambridge besteht, wie oben bemerkt, seit 1765 eine Professur der orientalischen Sprachen, was aber keineswegs verhinderte, daß dieselben bis vor wenigen Jahren gar sehr vernachlässigt waren. Neuerdings zwar hat in dieser Beziehung eine erfreuliche Aenderung stattgefunden. Zwei oder drei gediegene Professoren lesen *Semítica*; auch einige Reiestipendien wurden begründet, um den tüchtigsten Zuhörern die Vortheile eines fortgesetzten Studiums in Europa oder im Morgenlande zu gewähren; überhaupt ist augenscheinlich die älteste Pflegestätte dieser Wissenschaft in der neuen Welt eifrig bemüht, die ihr geschichtlich zukommende Stelle zu behaupten. Zu New-Haven war seit 1841 der vortreffliche Gelehrte Edward Salisbury, ein Schüler De Sacy's und Lassen's, als Professor des Arabischen und Sanskrit thätig; 1854 trat er letzteres an Whitney ab und scheint nach dem

Lectionskatalog seit 1856 überhaupt nicht mehr gelesen zu haben. Auch an der jungen Universität zu Baltimore (Johns Hopkins) besteht eine Professur für die semitischen Sprachen, die jetzt von Paul Haupt bekleidet wird. Sonst ist bis in die Gegenwart von dieser Seite fast nichts für unsere Wissenschaft geschehen. Erst in der neuesten Zeit sind hier und da Anfänge gemacht, welche darauf deuten, daß allmählich eine Wendung zum Besseren eintreten will <sup>1)</sup>. Die Versäumnis der Universitäten in dieser Beziehung hat wiederum auf die alttest. Wissenschaft sehr nachtheilig eingewirkt, indem sie dem künftigen Theologen keine Gelegenheit boten, sich die jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem A. T. zu Grunde liegenden Kenntnisse der anderen semitischen Sprachen zu verschaffen. Anderseits bringen die angehenden Theologen aus dem College keine Kenntniß des Hebräischen mit. In Folge dessen nimmt der nothwendige Sprachunterricht an den Seminarien so viel Zeit für sich in Anspruch, daß die der a. t. Exegese u. s. w. gewidmeten Collegien sehr knapp bemessen werden müssen. Ich habe einen Augenblick bei der Darlegung dieser Verhältnisse verweilt, weil der Gang der alttestamentlichen Studien in Nordamerika in diesem Jahrhundert wesentlich durch dieselben bedingt worden ist. Kehren wir nun von dieser Abschweifung zum Ausgangspunkte zurück.

Der Mann, mit dessen Namen die Neubelebung der biblischen Wissenschaft in Neu England auf's engste verknüpft ist, war Moses Stuart <sup>2)</sup>. In seinem dreißigsten

---

<sup>1)</sup> So z. B. in New-York (Columbia College) und in Philadelphia (Univ. of Pennsylvania).

<sup>2)</sup> Geb. zu Wilton, Conn. 1780, promovierte am Yale College 1799. Docent (Tutor) daselbst 1802—1804. Pastor in New-Haven 1806 bis 1810: Professor in Andover 1810 bis zu seinem Tod 1852; s. besonders die von seinem Colleggen Park gehaltene Leichenpredigt. (Discourse etc. 1852.)

Lebensjahr aus seinem Pfarramt in New-Haven berufen, trat er 1810 den Lehrstuhl der biblischen Literatur in Andover an. Wollte man nach seinen Aussagen den damaligen Stand der Theologie beurtheilen, so würde man den Eindruck gewinnen, daß eine maßlose Unwissenheit überhand genommen habe. Seine eigene theologische Bildung bestand einzig und allein darin, daß er drei oder vier dogmatische Schriften gelesen hatte, außerdem einzelne Theile von Mosheim's Kirchengeschichte und von Prideaux' Connection of Sacred and Profane History. Dreißig Jahre später schrieb er von sich selbst: Ich kannte, als ich nach Andover kam, kaum mehr als das hebr. Alphabet, konnte nothdürftig die ersten fünf oder sechs Kapitel der Genesis und einige wenige Psalmen mit Hülfe von Parkhurst's Wörterbuch (ohne Punkte) übersetzen. In meinen bibl. Studien habe ich nie einen Lehrer gehabt. Leider gab es damals (1810) kaum Jemand in Amerika — es sei denn, daß er in Folge irgend eines Zufalls im Auslande studirt hätte — der die für einen Lehrer erforderliche Kenntniß des Hebräischen besaß<sup>1)</sup>. Letzteres ist ohne Zweifel übertrieben. Wir werden unten sehen, daß z. B. in New-York und Pennsylvanien die Lage keineswegs so trostlos war, wie sie Stuart für Neu-England darstellt. Daß es hier mit unseren Studien in der That herzlich schlecht bestellt war, wird durch verschiedene Anzeichen nahe gelegt. Stuart griff die Sache mit der ganzen Energie seiner Natur an. Er verfaßte zuerst eine kurze hebr. Grammatik — natürlich ohne Punkte — welche er seine Schüler abschreiben ließ, bis er sie 1813 zum Drucke beförderte, wobei er sich mit eigenen Händen an der Drucklegung betheiligte<sup>2)</sup>. In dieser Grammatik zeigt sich Stuart haupt-

<sup>1)</sup> On the Study of the German Language, Christian Review, 1841 (446—471) p. 448.

<sup>2)</sup> a. a. O. Dies wird oft, z. B. von Park, so verstanden, als ob



sächlich von Masclef und Parkhurst abhängig, weicht aber in Einzelheiten, besonders in Bezug auf die Aussprache, von denselben ab. Die Arbeiten von Gesenius, auf die er bald aufmerksam ward, haben ihn aus dem Banne jenes veralteten Systems befreit, und i. J. 1821 gab er eine ausführlichere hebr. Grammatik heraus, die im wesentlichen auf Gesenius' Lehrgebäude beruht. Die Auflage war nach zwei Jahren vergriffen; 1823 erschien eine zweite stark überarbeitete. Zum dritten Male trat das Buch 1828 in verkürzter Form an's Licht, sodann wieder 1831, 35, 38. An die Stelle einer 7. Ausgabe liefs der Verf. 1846 eine Uebersetzung der von Rödiger besorgten 14. Ausgabe der kleineren Grammatik von Gesenius treten. Dazu kamen mehrere Uebungsbücher, — das erste 1829. Weitere in unser Gebiet einschlagende Werke Stuarts sind seine *Hints on the Prophecies* (2. Aufl. 1842); Commentare über Daniel 1850, Koheleth 1851, Proverbien 1852, sowie zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften, besonders im *Biblical Repository* und in der *Bibliotheca Sacra*, welche hier nicht weiter verzeichnet werden können<sup>1)</sup>. Seine Commentare zum N. T., darunter der über den Hebräerbrief, 2 Bde., 1827—28; 2. Aufl. 1833; Römer, 2 Bde. 1832, 2. Aufl. 1835; Offenbarung, 2 Bde. 1845, sind mit Recht viel höher geschätzt, als die zum A. T., und werden noch immer viel citirt. Stuart erkannte früh, dafs es nur *eine* fruchtbare Methode giebt, um den wahren Sinn der heiligen Schrift zu ermitteln, nämlich die grammatisch-kritische Auslegung; dafs dieselbe also nicht nur für die Wissenschaft, sondern

---

es damals in N. England keine Setzer gab, die fähig waren, Hebräisch zu setzen. Das ist aber entschieden ein Irrthum. Es waren zwischen 1800—1813 in Cambridge nicht nur eine Grammatik, sogar in zwei Auflagen, und ein Wörterbuch, sondern auch eine recht hübsche Ausgabe der Psalmen erschienen.

<sup>1)</sup> Ein — unvollständiges — Verzeichniß hinter dem oben angeführten *Discourse* Park's.

auch für das christliche Leben, für die wahrhafte, gesunde Erbauung die einzig richtige sei. Er darf somit wohl als der Begründer der neuen exegetisch-kritischen Schule unter den Theologen englischer Zunge angesehen werden.

Dabei zeigt sich hier wieder auf das deutlichste der Einfluß der deutschen Wissenschaft. Nur da fand er die grammatisch-kritische Methode theoretisch vorgezeichnet in Schriften zur Hermeneutik, nur da war dieselbe auch praktisch angewendet in Commentaren, die ihm für seine eigenen Versuche auf exegetischem Gebiet als Muster dienten. Auch inhaltlich sind seine Commentare vielfach von den deutschen Vorgängern abhängig. Die neuere biblische Wissenschaft in Amerika knüpft somit direct an den Entwicklungsgang der Wissenschaft in Deutschland an, und ihre Geschichte ist eng mit demselben verbunden. Erst später und zum Theil durch die Arbeiten Stuart's, Robinson's und anderer Amerikaner hat sich die neue Richtung in England selbst Bahn gebrochen <sup>1)</sup>).

In einem höchst interessanten Artikel in der *Christian Review* vom J. 1841 <sup>2)</sup> erzählt S., wie er dazu kam, Deutsch zu lernen. Es waren die vielen in Schleusner's Thesaurus N. T. eingestreuten deutschen Ausdrücke, sowie die in lateinischen Commentaren befindlichen Citate aus der Luther'schen Bibelübersetzung, welche zuerst den Wunsch in ihm aufsteigen ließen, diese Sprache zu verstehen, „obgleich ich damals von dem Reichthum der deutschen Literatur eben so wenig einen Begriff hatte, wie von dem der arabischen oder sanskritischen.“ Mit der Lutherbibel und einem Wörterbuch setzte er sich dahinter; an einen Lehrer war damals in Andover nicht zu denken. Bald darauf schenkte ihm ein in Holland ausgebildeter Bekannter

---

<sup>1)</sup> Aehnliches gilt auch von der classischen Philologie.

<sup>2)</sup> s. oben Anmerk. 1, S. 18.

Seiler's Hermeneutik <sup>1)</sup>, die ihm den ersten Blick in die Welt der deutschen bibl. Literatur gewährte. Einmal darauf aufmerksam gemacht, gönnte er sich nicht eher Ruhe, als bis er sich in dieselbe leidlich eingelesen hatte. Bei diesen Meistern holte er das in seiner theologischen Bildung Versäumte nach. Seine ausgesprochene Achtung für die deutsche Wissenschaft gab Veranlassung zu allerlei Anfechtungen <sup>2)</sup>. Man behauptete, wer sich mit der deutschen Theologie beschäftige, gebe sich rettungslos dem Rationalismus preis. Stuart wurde von den Feinden verschrien, ja sogar seinen Freunden verdächtig. Ein jüngerer College Stuart's erzählt, wie sich die frommen Damen des Städtchens in ihrer Todesangst vor diesem deutschen Spuk regelmäfsig zum Gebet vereinigten, der liebe Gott möge die Gefahr abwenden, daß S. nicht nur selbst am Glauben Schiffbruch leide, sondern auch seine Zuhörer mit in's Verderben reisse! S. liefs sich jedoch nicht irre machen, und als er mit den aus der deutschen Rüstkammer entnommenen Waffen gegen die Unitarier loszog, beruhigte sich auch der Lärm etwas. Allerdings war Stuart kein grofser Gelehrter. Es ist ihm nie gelungen, den Mangel an streng philologischer Schulung auszugleichen; überall haften ihm die Kennzeichen des Autodidakten an. Auch seine heftige, ungeduldige Gemüthsart ist eine Schwäche, welche in manchen Spuren von Uebereilung in seinen Werken deutlich zu Tage tritt.

Fafst man aber die Schwierigkeiten in's Auge, die er zu überwinden hatte, so wird man eher geneigt sein, darüber zu staunen, daß er es so weit gebracht hat, als seine Leistungen zu bekritteln. Wenn dieselben auch viel schwächer wären, als sie wirklich sind, so gebührt ihm dennoch der seltene Ruhm, eine ins Stocken gerathene

---

<sup>1)</sup> G. F. Seiler, *Biblische Hermeneutik*. Erlangen 1800.

<sup>2)</sup> *Christian Review*, a. a. O. bes. 455 ff.

Wissenschaft nicht nur wieder in Gang gesetzt, sondern gleich von vornherein in die richtigen Bahnen gelenkt zu haben.

Als Docent besaß S., der überhaupt eine sehr anregende Persönlichkeit gewesen sein soll, in ungemein hohem Grade die Gabe, durch seine eigne Begeisterung das Interesse seiner Zuhörer für die biblische Wissenschaft zu entflammen <sup>1)</sup>. Noch mehr vielleicht, als durch seine Schriften, hat er durch seine Schüler einen weitgreifenden Einfluß ausgeübt. Unter ihnen ist an erster Stelle der Mann zu nennen, der zuerst für die junge amerikanische Wissenschaft die Anerkennung europäischer Gelehrter errang, Edward Robinson <sup>2)</sup>. Nach Andover gekommen, um eine Ausgabe der Ilias zum Druck zu befördern, wurde R. durch Stuart, in dessen Familie er eine Zeit lang eine Heimath fand, für die Theologie und besonders für die biblische Wissenschaft gewonnen. 1823—26 fungirte er als Hilfsprofessor des Hebräischen und reiste dann 1826 nach Deutschland, wo er besonders in Göttingen, Halle und Berlin studirte. 1830—33 wirkte er wieder als außerordentlicher Professor in Andover, von 1837 bis zu seinem im Januar 1863 erfolgten Tode als Professor am Unionsseminar in New-York.

Seine *Forschungen* haben ihm einen unvergeßlichen Namen gemacht, und eine neue Periode der Palästina-Forschung glänzend eröffnet. Seine Arbeiten auf dem Gebiete der biblischen Philologie waren, obwohl sie keineswegs denselben wissenschaftlichen Werth besitzen, sofern sich Robinson hier vielmehr von anderen abhängig zeigt (wie denn überhaupt das Philologische nicht eben seine stärkste Seite war), dennoch bei der damaligen Lage der

---

<sup>1)</sup> Einer seiner ersten Schüler, President Wayland, schrieb nach S.'s Tod : Ich glaube, es war unter uns damals keiner, der nicht eher einen Tag gefastet hätte, als eine Vorlesung Stuarts geschwänzt.

<sup>2)</sup> s. Schaff in PRE<sup>2</sup> XIII, 13 ff.

Dinge für die bibl. Studien in Amerika von noch größerer Bedeutung. Aus einer 1825 während seines ersten Aufenthalts in Andover herausgegebenen Uebersetzung von Wahl's Clavis entstand später (1836) ein Wörterbuch der neutestamentl. Gräcität, welches erst jüngst durch Thayer-Grimm außer Curs gesetzt worden ist. Uebersetzungen der Grammatiken Winer's (mit Stuart) und Buttmann's sind gleichfalls hier zu erwähnen. Für das A. T. kommen vor allem seine Bearbeitungen des Gesenius'schen Wörterbuchs in Betracht. Ursprünglich als Uebersetzung des *Lexicon Manuale* erschienen (1836), kam das Werk 1843 in 2. Ausgabe bedeutend vermehrt und theils nach schriftlichen Mittheilungen von Gesenius, theils nach den inzwischen erschienenen Bänden des *Thesaurus* berichtigt heraus. In dieser Gestalt wurde das Werk nochmals in 3. (1849) und 4. (1850) Ausg. aufgelegt. Im Jahre 1854 endlich, nach dem Erscheinen des letzten Heftes des *Thesaurus* (durch Rödiger), bearbeitete R. die entsprechenden Partien seines Wörterbuchs (von d. W. שׁבשׁ an) auf's Neue. Seitdem ist dasselbe unverändert in zahlreichen Titelausgaben erschienen (das vor mir liegende Exemplar vom J. 1881 giebt sich fälschlich als „22<sup>nd</sup> Edition revised and stereotyped“ aus) und bleibt noch immer das brauchbarste Wörterbuch zum A. T., welches wir besitzen<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Es existirt auch eine Bearbeitung des Gesenius (*Lex. manuale*) von der Hand des engl. Gelehrten Tregelles, die den ausgesprochenen Zweck verfolgt, alle Spuren des angeblich auch bei Robinson dem Gesenius anhaftenden Rationalismus zu beseitigen (einen ähnlichen Versuch hat, wenn ich mich nicht irre, auch ein katholischer Geistlicher gemacht). [*Catholicum lexicon hebraicum et chaldaicum in V. T. libros hoc est : Guil. Gesenii lexicon manuale hebraico-latinum ordine alphabetico digestum, ab omnibus rationalisticis et antimessianis impietatibus expurgavit etc. P. L. B. Drach. Accesserunt gramm. hebr. linguae etc. etc. Ed J. P. Migne. Paris 1848. Vgl. auch Fleischer in ZDMG. 1850, S. 485 f. B. S.*] Weiter sind namhaft zu machen : Fürst, übersetzt von Davidson, Lond. 1871; und Davies, *Compendious Lexicon*.

Schon vor Robinson war 1824 zu Andover eine von einem älteren Schüler Stuart's verfertigte Uebersetzung von Gesenius' Neuem Hebr.-deutschen Handwörterbuch (Leipz. 1815) erschienen <sup>1)</sup>, welche drei Jahre später in London nachgedruckt ward. Der Uebersetzer war Josiah W. Gibbs <sup>2)</sup>, nachher (1826—1861), Professor der biblischen Literatur in New-Haven. Auch er hatte in Stuart's Hause gewohnt und unter seiner Leitung fleißig Semitica getrieben. Gibbs gab 1828 auch ein kleineres hebr. Wörterbuch zum Gebrauche für Anfänger heraus <sup>3)</sup>. Dagegen gelangte ein ausführliches Wörterbuch zum A. T., welches er auf Grund der latein. und deutschen Werke von Gesenius geplant hatte, wobei er jedoch selbständiger verfahren wollte, nie zur Vollendung. Nachdem ungefähr ein Drittel desselben (bis zum Buchstaben ן) gedruckt vorlag, kam Robinson mit seiner rasch verfertigten Uebersetzung des Lex. manuale (1836) ihm zuvor, und G. sah sich genöthigt, seine Arbeit einzustellen.

Gibbs hat in Zeitschriften viel über exegetische und archäologische Gegenstände gehandelt, in seinen späteren Jahren sich besonders auch mit der vergleichenden Grammatik beschäftigt. In seinen kritischen Anschauungen war er stark von Eichhorn beeinflusst. In manchen Punkten war Gibbs geradezu das Gegentheil von Stuart — nüchtern, genau, vorsichtig, bescheiden — sich nicht leicht zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten entscheidend. Diesem letzteren, mit den hohen Forderungen, die er an wissenschaftliche Arbeiten stellte, eng zusammenhängenden Zuge ist es wohl zuzuschreiben, daß er kein größeres Werk zu Stande gebracht hat. Unter den Schülern

---

<sup>1)</sup> A Hebrew and English Lexicon, including the Biblical Chaldee. From the German works of Prof. W. Gesenius. By Josiah W. Gibbs, A. M., Andover 1824.

<sup>2)</sup> Ueber Gibbs (1790—1861) s. den Nekrolog v. Fisher, New Englander, 1861.

<sup>3)</sup> A Manual Hebr. and Engl. Lexicon etc. Andover 1828.

Stuart's sind hier weiter besonders zwei namhaft zu machen, Bela B. Edwards und Horatio B. Hackett. Der erstere war 1837—48 Professor des Hebräischen, von 1848 bis zu seinem Tode (1852) Professor der bibl. Literatur zu Andover. Im Jahre 1846 wohnte er der Versammlung der D. M. G. zu Jena bei und legte derselben einen Bericht über den Stand der classischen und orientalischen Studien in Amerika vor<sup>1)</sup>. Hackett wurde 1839 Professor der bibl. Literatur und Exegese an dem neu gegründeten theol. Seminar der Baptisten zu Newton, Mass., wo er zwei in Deutschland ausgebildete Theologen, Irah Chase und Barnas Sears, zu Collegien hatte. Auch Hackett begab sich in den Jahren 1841—42 nach Deutschland, um in Halle Gesenius und Rödiger, in Berlin Hengstenberg und Neander zu hören. Bald nach seiner Rückkehr gab er eine Uebersetzung von Winer's Chaldäischer Grammatik heraus, sodann ein hebräisches Uebungsbuch, in welchem er, einem Wink aus der damaligen Praxis des Halle'schen Waisenhauses folgend, besonders das Uebersetzen, bez. Rückübersetzen, aus dem Griechischen des A. u. N. Test.'s ins Hebräische empfiehlt, und zu diesem Behufe mit den nöthigen Anmerkungen versehene Auszüge aus der griechischen Bibel giebt. In demselben Jahre (1847) liefs er in der Bibliotheca Sacra einen Artikel über den hebräischen Satzbau drucken. Bedeutendere Arbeiten sind sein Commentar über die Apostelgeschichte (1852, 2. Ausg. 1858), welcher unter den in engl. Sprache verfaßten Commentaren zu diesem Buche wohl die erste Stelle einnimmt, dann aber zahlreiche Beiträge zu der von ihm in Verbindung mit Ezra Abbot besorgten Ausgabe von Smith's Bible Dictionary. Auf alttestamentl. Gebiete haben wir von ihm nur eine für den (baptistischen) Bibel-

---

<sup>1)</sup> s. Writings of Prof. B. B. Edwards, with a Memoir by Edwards A. Park. 2 Bde. Boston 1853. (Geb. 1802, gest. 1852.)

Verein verfertigte neue Uebersetzung der Bb. Richter und Ruth <sup>1)</sup>).

Schon oben wurde bemerkt, daß es in anderen Theilen des Landes mit der Kenntniß des Hebräischen und der alttestamentl. Wissenschaft überhaupt zu Anfang dieses Jahrhunderts nicht gerade so schlecht bestellt war, wie in Neu-England. Unter den Holländern in New-York, sowie unter den schottischen und irischen Presbyterianern in New-Jersey, Pennsylvanien und weiter südlich scheinen die biblischen Studien verhältnißmäßig besser gepflegt gewesen zu sein. Dies erklärt sich aus der viel engeren Verbindung mit der Mutterkirche, welche hier stattfand. Beide genannte Confessionen bezogen bis spät in das 18. Jahrh. hinein einen bedeutenden Theil ihrer Geistlichen aus den vaterländischen Universitäten. Bis etwa 1750 mußten unter den ersteren auch solche, die ihre Bildung hier zu Lande erhalten hatten, über See gehen, um sich nach bestandnem Examen von der *Classis* zu Amsterdam die Ordination ertheilen zu lassen. So gab es immer eine Anzahl studirter, ja z. Th. gründlich gelehrter Pfarrer, bei denen dann wieder andere ihre classischen und theologischen Studien durchmachten. Von beiden Seiten wurde der Versuch, theologische Facultäten zu stiften, früher gemacht, als in Neu-England. An einer solchen von der Synode der niederl. Reformirten 1784 gegründeten Facultät wirkte Dr. Hermannus Meyer, aus Bremen gebürtig, der zu Groningen studirt hatte, als Professor der bibl. Sprachen <sup>2)</sup>. Um das Jahr 1794 wurde seitens der Associate Presbyterians für eine Professur der Theologie gesorgt, welcher nachmals ein Lehrstuhl für die bibl. Literatur bei-

---

<sup>1)</sup> s. Memorials of H. B. Hackett (1808—1875), ed. by G. H. Whittemore, Rochester 1876.

<sup>2)</sup> s. Centennial of the Theol. Seminary of the Reformed Church in America. New-York 1885.



gesellt war. Unter den hierher gehörenden Docenten ist vornehmlich der Schotte John Banks, der von 1820 an in Philadelphia wirkte, zu nennen. In der genannten Stadt hatten sich früher mehrere dortige Pfarrer von Juden, besonders von einem gewissen Horwitz, Unterricht ertheilen lassen. Dasselbst erschien 1813 auch eine Uebersetzung der persischen *Bakhtyar Nama*, „von einem Bürger Philadelphia's“ — angeblich Dr. Charles Caldwell — <sup>1)</sup> (*Nation* 1887, Nr. 1137, S. 324).

Eine andere Abtheilung der Presbyterianer, die sogen. Associate Reformed, hatten in New-York eine theol. Anstalt, von welcher Stuart in 1847 schrieb: „When I began to teach the Hebrew Language at this Seminary (Andover) there was only one other Institution in the Country where it was taught, which was Dr. Mason's Divinity School in New-York“. Diese Schule wurde bald nachher mit der neuen Stiftung zu Princeton vereinigt.

Auch in der bischöflichen Kirche fand die biblische Wissenschaft gediegene Vertreter. Unter ihnen ist hier besonders Samuel Hulbeart Turner <sup>2)</sup>, Professor der bibl. Literatur und Exegese an dem theol. Seminar jener Kirche in New-York, seit 1831 auch der hebr. Sprache und Literatur am Columbia-College daselbst, hervorzuheben. Er gab in Verbindung mit W. R. Whittingham heraus: *Introduction to the O. T., translated from the Latin and German Works of John Jahn* (1827); *Introduction to Sacred Philology and Interpretation by G. J. Planck, translated and enlarged, with Notes* (1834); *Companion to the Book of Genesis* (1841); *Biographical Notices of some of the most distinguished Jewish Rabbies and transl. of portions of their Commentaries and other Works* (1847)

---

<sup>1)</sup> 1772—1853, s. *Autobiography* 1855.

<sup>2)</sup> 1790—1861.

(vgl. die Anzeige Nordheimer's in Am. Bibl. Repository, 2 Ser., VI, 404).

Im Jahre 1812 begründete die General-Synode der Presbyterianer nach mehrjähriger Vorbereitung das Seminar zu Princeton, New-Jersey<sup>1)</sup>, welches sich rasch neben Andover die erste Stelle unter den theol. Anstalten Amerika's in Bezug auf die Zahl der Studenten, wie an wissenschaftlicher Bedeutung, errang. Die Facultät bestand anfangs nur aus zwei Professoren, Dr. Archibald Alexander, der didaktische und polemische Theologie las, daneben auch, so gut es ging, für die Exegese sorgte, und Dr. Miller, der die Kirchengeschichte und die praktische Theologie übernahm. Der erste Professor der bibl. Literatur war (seit 1822) der später als Dogmatiker berühmt gewordene Charles Hodge<sup>2)</sup>. Er studirte nach absolvirtem Cursus am Seminar bei dem oben genannten John Banks in Philadelphia, reiste aber bald nach seiner Ernennung zum Professor auf zwei Jahre nach Europa, wo er in Paris bei De Sacy, in Halle bei Gesenius hörte, endlich in Berlin mit Hengstenberg in Verbindung trat. Interessant ist die Beschreibung, die er in einem Briefe von dem ersten Eindruck giebt, den Gesenius auf ihn machte<sup>3)</sup>. „I have never been so disappointed in my life as in the appearance of Gesenius, who is the first Hebrew Scholar probably in the world. He is not more than forty years old, *frivolous*, and, what is a wonder here, rather foppish in his appearance etc.“

Hodge's literarische Thätigkeit auf exeget. Gebiete beschränkte sich auf das neue Testament (Commentare über Römer, 1. und 2. Korinther, Epheser).

Im Jahre 1840 ging er zur Dogmatik über.

<sup>1)</sup> s. A Brief History of the Theol. Sem. of the Presbyterian Church at Princeton, New-Jersey etc. 1838.

<sup>2)</sup> Life of Charles Hodge, D. D., — by A. A. Hodge. 1880.

<sup>3)</sup> a. a. O. S. 115.

Seit 1835 stand ihm ein jüngerer College für das Alte Testament zur Seite, der später als Orientalist großen Ruhm genoß. Es war dies Dr. Joseph Addison Alexander, ein Sohn des oben genannten Prof. Alexander <sup>1)</sup>. Dieser verrieth schon in seiner frühesten Jugend ein merkwürdiges Sprachtalent. Außer Lateinisch und Griechisch hat er auch die Anfangsgründe des Hebräischen schon als Kind von seinem Vater erlernt. Arabisch hat er mit Hülfe einer alten, in seines Vaters Bibliothek befindlichen Grammatik für sich angefangen. Sein Biograph theilt das *Facsimile* einer von A. in seinem 13. Lebensjahre scherzweise gefertigten arabischen Uebersetzung des Titelblattes des Scott'schen Romans *Waverly* mit, die als Curiosum hier erwähnt sein mag, obwohl die darin bezeugte Kenntniß des Arabischen kaum über die Schriftzüge und einige Vocabeln hinausgeht. Nach Vollendung seiner theologischen Studien reiste A. gleichfalls nach Deutschland (1833). In Halle hörte er nicht nur bei Tholuck u. a., sondern trieb auch Sanskrit bei Pott; in Berlin führte ihn Biesenthal ins rabbinische Schriftthum ein. Besonders aber war es Hengstenberg, der über ihn einen für sein ganzes Leben höchst wichtigen Einfluß gewann. Die beiden Hauptwerke, auf welchen sein Ruhm als alttestamentl. Theologe beruht, seine Commentare über Jesaias und die Psalmen <sup>2)</sup>, zeichnen sich durch eine reiche Gelehrsamkeit, besonders auch durch feine sprachliche Beobachtungen aus, verrathen aber in jeder Zeile den pietätvollen Schüler des Berliner Theologen, wie sich denn A. überhaupt weniger durch die Aufstellung neuer Gesichtspunkte, als durch einen hohen Grad von Gewandtheit im Aneignen und Reproduciren fremder

<sup>1)</sup> Life of Joseph Addison Alexander, D. D., — by Henry Carrington Alexander. 2 Bde. New-York 1870. (Geb. 1809, gest. 1861.)

<sup>2)</sup> Ursprünglich als Uebersetzung von Hengstenberg's Psalmen-Commentar geplant. Die Abhängigkeit von H. ist eine weit größere, als in dem Jesaia-Commentar.

Meinungen hervorthut. Trotzdem giebt es kaum einen anderen amerikanischen Commentar zum A. T., der mit den seinigen auf einer Stufe stände, ja, bis vor kurzem war der Jesaia-Commentar überhaupt das Beste, was wir in englischer Sprache über jenes Buch besaßen.

Von neueren Stiftungen ist hier besonders noch das Unions-Seminar der Presbyterianer in New-York (1836) zu nennen, weil dasselbe unter der Führung Robinson's bald der Mittelpunkt einer rüstigen Thätigkeit auf unserem Gebiete ward, und weil hier die biblischen Wissenschaften gleich von Anfang an einen verhältnißmäßig großen Raum im Lehrplan eingenommen haben. Gegenwärtig haben alle kirchlichen Gemeinschaften, auch die am wenigsten zahlreichen, ihre theologischen Facultäten und Seminare. Die Gesamtzahl derselben betrug im J. 1885, nach amtlicher Mittheilung 152, mit 793 Professoren und 5775 Studenten <sup>1)</sup>. Bei dieser Zersplitterung ist es leicht erklärlich, daß die Frequenz auch der meist begünstigten Anstalten eine verhältnißmäßig kleine ist. Kaum zwei oder drei erfreuen sich einer Frequenz von 150 Studirenden.

Schon oben wurde bemerkt, daß die Vereinigten Staaten keine politischen und nur ganz unbedeutende Handelsbeziehungen zu morgenländischen Staaten besitzen. Dafür hat uns aber die von fast allen Confessionen eifrig betriebene Mission in Beziehungen zu den orientalischen Völkern gebracht, die dem Gedeihen unserer Wissenschaften nicht weniger förderlich sein dürften. Seit etwa 1815 haben die Missionsgesellschaften eine große Anzahl akademisch- und theologisch-gebildeter Missionare nach allen Theilen des Morgenlandes ausgesandt. Dieselben haben sich nothwendig nicht nur mit der Umgangs-, sondern auch mit der Literatursprache — so weit es überhaupt eine solche gab — beschäftigt. Durch das Uebersetzen der Bibel und die Aneignung des ganzen Apparats der

---

<sup>1)</sup> Report of the Commissioner of Education. 1886.

niederen und höheren Schulbildung ist mancher zu einem tüchtigen Kenner der betreffenden Sprachen geworden — ich nenne nur, von den älteren, Eli Smith in Syrien, ohne dessen Beistand als Sprach- und Landeskundiger die Forschungen Robinson's von viel geringerem Werthe gewesen wären, den Uebersetzer der arabischen Bibel; sodann seinen jüngeren Collegen und Gehülften an diesem Werk, Van Dyck; in Persien Perkins, Stoddard, Wright; zu Konstantinopel Schauffler und Riggs u. a. m. Die Rückwirkung, die von dieser Seite auf die biblischen und orientalischen Wissenschaften daheim ausging, zeigte sich besonders stark nach der Gründung der amerikanischen morgenländischen Gesellschaft (1842), deren *Journal* allen Fachgenossen bekannt sein dürfte.

Versuchen wir jetzt einen flüchtigen Ueberblick über die Literatur zum A. T. vom Anfang dieses Jahrhunderts bis zum Ende des dritten Viertels desselben, um sodann noch den Ertrag des letzten Jahrzehnts etwas ausführlicher zu besprechen.

Von Ausgaben des A. T.'s, bez. Theilen desselben ist zunächst zu verzeichnen: *Liber Psalmorum Hebraice cum notis selectis ex editione Fr. Hare, Cambridge, 1809.* (495 S. 8<sup>o</sup>.) Es ist dies das erste in Amerika gedruckte Buch des A. T. Der herrschenden Mode zufolge ist es ohne Punkte, die Zeilen sind nach der Hare'schen Metrik zurechtgemacht; Varianten sind aus Kennicott beigegeben. Uebrigens ist der Druck und die ganze Ausstattung des Bandes recht schön <sup>1)</sup>. In demselben Jahre erschien in New-York das erste hebr. Wörterbuch <sup>2)</sup> von Clement C. Moore,

---

<sup>1)</sup> Die Editio prima Americana des ganzen Alten Test. — sine punctis Masorethicis — wurde zu Philadelphia 1814 gedruckt. (2 Bde., eine äußerst schöne Ausgabe.) Gleich darauf (1815) wurde in New-York mit einer Stereotyp-Ausgabe (punktirt) angefangen, von der aber m. W. nur zwei Theile — bis Exod. 14 — erschienen sind.

<sup>2)</sup> d. h. von Amer. Verfassern. Der Cambridger Ausgabe des Pike'schen Lexicon (1802) ist oben gedacht worden.

1821—50 Professor der bibl. Literatur; resp. Professor der oriental. und griech. Literatur am Seminar der bischöfl. Kirche in New-York <sup>1)</sup>). Der Verfasser, der, nebenbei bemerkt, gegen die Verwerfung der Vocalpunkte entschieden Front macht, giebt thatsächlich blofs ein dürftiges Glossar, ohne alle Belegstellen, angeblich nach dem Vorgang von Marini's *Arca Noe*. Frey's Grammatik und Wörterbuch <sup>2)</sup> gehören der amerikanischen Literatur nur insofern an, als der Verfasser gleich nach dem Erscheinen des letzteren nach Amerika auswanderte (1816), wo er bis zu seinem Tod (1850) verweilte, als Lehrer, aber auch literarisch thätig. Das Wörterbuch scheint übrigens, was bei einem Exjuden auffällt, durchaus auf Avenarius zu beruhen. Weit gröfsere Prätensionen macht das Wörterbuch von Roy <sup>3)</sup>). Ueber den Verfasser habe ich nichts ermitteln können. Die Angabe des Titelblattes: Professor of Oriental Languages in New-York, ist jedenfalls eine gleich von den ersten Recensenten des Werkes gestrafte Lüge. Eine Probe von des Verfassers Gelehrsamkeit dürfte genügen; wir entnehmen dieselbe seinem Versuche eines Beweises für den göttlichen Ursprung der hebr. Sprache: We read 2 K. 18, 28 that „Rabshaka stood and cried with

---

<sup>1)</sup> C. C. Moore (1779—1863) war Sohn des Dr. Benj. Moore, Pfarrer der (bischöfl.) Trinitätskirche in New-York, später Bischof jenes Sprengels. Das Wörterbuch ist Steinschneider unbekannt.

<sup>2)</sup> Jos. S. C. F. Frey: Hebrew Grammar, London 1813. 8°. Neue Ausg. von Geo. Downes, 1823. 8°. 10. Ausg. 1839 (nicht gesehen). A Hebrew, Latin and English Dictionary. 2 Bde. Lond. 1815.

<sup>3)</sup> W. L. Roy, Prof. of Oriental Languages in New-York. A Complete Hebrew and English Critical and Pronouncing Dictionary, on a new and improved plan. New-York 1837 (andere Exempl. 1838), 740 S. 8°; 2. Ausg. N.-Y. 1846, 832 S. gr. 8°. Vgl. Stuart, in North American Review, Apr. 1838, S. 487—532: Nordheimer in Am. Bibl. Repository 1838, S. 482 ff.; dazu: A Defence of Roy's Hebrew Dictionary against a review of it by M. Stuart; auch Christian Examiner 1838, S. 129.

a loud voice in the Jews' language. *Yehoodith* is from *Yehoo*, a contraction of *Yehovah*, and *dath*, the law, religion. Hence the language of *Jehovah* in which his law and religion were written.“ Dafs der Verf. die Meinung hegt, das ganze Buch *Ezra* sei chaldäisch, nimmt uns danach nicht Wunder. Aber trotz der geradezu vernichtenden Kritik *Stuart's* und *Nordheimer's* erlebte das Werk doch eine zweite Ausgabe (1846), was zum Theil wohl daraus zu erklären ist, dafs der Verf. dem vermeintl. Rationalismus von *Gesenius* und *Robinson* gegenüber von der Rechtgläubigkeit seiner Erklärungen viel Aufhebens macht.

Von Grammatiken sind hier, aufer den oben genannten, besonders die von *Nordheimer* und *Green* zu erwähnen. *Isaac Nordheimer*, von jüdischen Eltern 1809 in der Nähe von *Erlangen* geboren, erhielt seine Bildung zuerst bei dem Talmudisten *Moses Szofar* in *Preßburg*, nachher an dem *Würzburger Gymnasium* und der *Universität München*, wo er sich vornehmlich mit morgenl. Sprachen abgab und 1834 als *Doctor* promovirte. Kurz darauf wanderte er (1835) nach *Amerika* aus und wurde im folgenden Winter zum *Professor* des *Arabischen* u. s. w. an der *Universität der Stadt New-York* ernannt, eine für ihn geschaffene Stelle, welche nicht mit einer bestimmten Lehrverpflichtung, dafür aber auch nicht mit Gehalt verbunden war.

Bald aber machte er die Bekanntschaft eines jungen Mannes, *William W. Turner*, der sich beim Betrieb seines Handwerkes als *Setzer* — später *Corrector* — Kenntnisse in mehreren morgenländischen Sprachen zu verschaffen gewußt hatte. Mit Hülfe *Turner's*, der ihm nicht nur als Uebersetzer, sondern auch als Sachkundiger zur Seite stand, gab N. 1838 den ersten, 1841 den zweiten, die *Syntax* enthaltenden, Band einer kritischen Grammatik

der hebr. Sprache heraus<sup>1)</sup>. In derselben versucht der Verfasser einen Mittelweg zwischen Gesenius und Ewald einzuschlagen. Mit den alten jüdischen Grammatikern, wie mit den neuesten Arbeiten auf diesem Gebiete durchaus vertraut, und mit reichlicher Kenntniß der verwandten Sprachen, wie der Versuche auf dem Gebiete der vergleichenden Sprachwissenschaft ausgerüstet, hat Nordheimer ein Werk zu Stande gebracht, welches wirklich wissenschaftliche Bedeutung beanspruchen darf und mehr Aufmerksamkeit verdiente, als demselben seitens der europäischen Fachgenossen zu Theil geworden ist. Kurz vor seinem frühzeitigen Tod (1842) erschien der erste Band in anderer Ausgabe; der zweite, von Turner besorgt, 1845. Unter seinem handschriftlichen Nachlaß befand sich eine arabische Sprachlehre (deutsch) sammt einer englischen Bearbeitung derselben, eine chald. und syrische Grammatik und ein Commentar zum B. Koheleth. Von einer neuen hebr. Concordanz zum A. T. ist nur ein Heft erschienen; dasselbe genügt aber — in Verbindung mit einer im Princeton Review für 1839 erschienenen ausführlichen Besprechung der Fürst'schen Concordanz — zum Beweis, wie sehr wir die Vereitelung dieses Planes zu bedauern haben.

W. H. Green, Professor in Princeton, hat 1861 eine Grammatik zum Gebrauch der Theologie-Studirenden herausgegeben, die seitdem mehrere Stereotyp-Auflagen erlebt hat. Eine wesentliche Förderung hat die hebr. Grammatik

---

<sup>1)</sup> A Critical Grammar of the Hebrew Language, by Isaac Nordheimer. 2 Bde. I. (New-York 1838). XXXVI. 280 S. 8°. II. (1841). XIX. 360 S. 8°. Ueber Nordheimer ist bes. der Nekrolog von Robinson im ersten (einzigen) Band der von ihm herausgeg. Bibliotheca Sacra, New-York 1843, zu vergleichen. Werthlos sind die *Erinnerungen* im New Englander 1874, S. 506 ff. (N. soll seine Concordanz rein aus dem Gedächtniß niedergeschrieben haben, ohne auch nur ein Exemplar des A. T. neben sich zu haben, und dergleichen!)



durch G. nicht erfahren. Die Syntax insbesondere ist äußerst dürftig und jetzt völlig veraltet.

Auch die Grammatik von George Bush <sup>1)</sup> (1835, zweite gänzlich umgearbeitete Ausgabe 1839) mag hier erwähnt sein.

Die Grammatik von Gesenius (Rödiger, Kautzsch) hat auch in Amerika in verschiedenen Uebersetzungen ihre Stelle unter den am meisten benützten Werken behauptet. Von der Stuart'schen Grammatik (1846) war schon oben die Rede. Um dieselbe Zeit erschien eine zweite, von einem baptistischen Gelehrten, T. J. Conant, besorgte Uebersetzung <sup>2)</sup>. Um für seine Waare Reclame zu machen, hielt es dieser Herr für angemessen, eine 53 Seiten anfüllende wüthende Kritik des Concurrenten zu veröffentlichen. Es wurde ihm nicht schwer, eine Masse zum Theil recht fataler Schnitzer bei Stuart nachzuweisen, und letzterer war so unbedacht, durch eine Erwiderung, in der er die alten Fehler durch neue vertheidigte, die Sache noch schlimmer zu machen. In der That war die Conant'sche Uebersetzung der seinigen weit überlegen und verdrängte sie immer mehr. Gegenwärtig wird die von E. C. Mitchell besorgte Ausgabe der Davies'schen (engl.) Uebersetzung am meisten gebraucht.

Auch jüdische Gelehrte haben die grammatikalische Literatur durch mehrere Leitfäden, Grammatiken u. s. w. bereichert. Von diesen mögen hier die folgenden Platz finden : Seixas, Hebr. Grammar, Andover 1832; Deutsch, S., Hebr. Grammar w. Engl., Hebr. Exercises and Hebr. Chrestomathy, 2<sup>ed</sup> 1872; Meyrowitz, Hebr. Grammar 1877.

---

<sup>1)</sup> Prof. des Hebr. und der Orient. Lit. an der Universität der Stadt New-York. Wurde 1845 Swedenborgianer. Verfasser eines Lebens Mohammed's, 1832, und mehrerer Commentare.

<sup>2)</sup> Aus der 14., von Rödiger besorgten Ausg. des Orig. — 1846; nach der 17. revidirt 1855.

Zum biblisch Aramäischen besitzen wir auſſer Hackett's Uebersetzung von Winers Grammatik (s. o.) auch eine ſolche von Elias Riggs <sup>1)</sup>. Auch Palfrey (s. unten) verfaſſte einen Leitſaden : *Elements of Chaldee, Syriac, Samaritan and Rabbinical Grammar*. Boston 1835 (44 S. 8°).

Auf dem Gebiet der Einleitungswiſſenſchaft ſind zunächſt Palfrey's <sup>2)</sup> „*Academical Lectures on the Jewish Scriptures and Antiquities*“ zu erwähnen. Dieſelben bieten eine Art altteſtamentlicher Einleitung, in der jedoch Geſchichte, Geſetzgebung, Alterthümer u. ſ. w. mehr Raum einnehmen, als die rein literargeſchichtlichen Fragen. Der Verfaſſer zeigt ſich in ſeiner Stellung zur Schrift ſehr conſervativ und hegt z. B. über den moſaiſchen Urfprung des Pentateuchs keinen Zweifel. Anders war dies ſchon bei Andrews Norton <sup>3)</sup>, der in ſeinem dreibändigen Werk „*Evidences of the Genuineness of the Gospels*“ auch dem alten Teſt. einen Excurs widmet (Bd. II. S. XLVIII — CC.). In demſelben beſtreitet N. nicht nur die Moſaicität, ſondern überhaupt das hohe Alter des Pentateuch's. Die aus allen glaubwürdigen Quellen bekannte Geſchichte ſei mit der Annahme eines alten, als göttliche Offenbarung anerkannten Geſetzbuches, wie der Pentateuch, unvereinbar. Die innere Beſchaffenheit des Pent. ſelber — unglaubliche Zahlen und Nachrichten, innere Widerſprüche, ſittliche

---

<sup>1)</sup> *A Manual of the Chaldee Language, containing a Chaldee Grammar, chiefly from the German of G. B. Winer : a chrestomathy conſiſting of ſelections from the Targums etc.* New-York 1832. 4. Aufl. 1858.

<sup>2)</sup> John Gorham Palfrey, 1796—1881; Prof. der bibl. Literatur zu Cambridge 1830—39 : *Acad. Lectures etc.* 2 Bde. I. (die vier letzten Bb. des Pent.) Boston 1838. 511 S. gr. 8°. II. (Genesis; Propheten). Bost. 1840. 435 S. gr. 8°. Vgl. die Recens. v. Walker, *Christian Examiner*, 1839. S. 106—128.

<sup>3)</sup> Andrews Norton 1786—1853. *Lecturer on Bibl. Criticism and Interpr.* zu Cambridge 1813—19 : Prof. der bibl. Lit. das. 1819—30.

Anstöße u. s. w. — widerstreiten ebenfalls einem solchen Ursprung. Endlich, die Propheten berufen sich nicht nur nicht auf die Autorität dieses angeblich göttlichen Gesetzes, sondern ihre Ansichten über das Wesen der wahren Religion sind den im Gesetz verkörperten geradezu entgegengesetzt. Man vergegenwärtige sich nur, wie sich die Propheten von Amos an über das Opfer geäußert haben und vergleiche dann damit einen schon unter dem Einfluß des Gesetzes stehenden Propheten, wie Maleachi. — Die Ergebnisse sind wesentlich negativ, wie es ohne Rücksicht auf die krit. Analyse nicht anders möglich war. Gegen einen Theil von N.'s Beweisgründen wendet sich Stuart in seinem *Critical History and Defence of the O. T. Canon*, 1845.

Auf der anderen Seite ging Theodore Parker <sup>1)</sup> principiell noch weiter als Norton. Parker übersetzte 1835 Astruc's *Conjectures* in der bald darauf eingegangenen Zeitschrift : *Scriptural Interpreter*. Im Jahre 1843 gab er De Wette's Einleitung aus der 5. Ausgabe übersetzt heraus. Die Bedürfnisse seiner Landleute im Auge behaltend, hat Parker nicht nur mehr dem Sinne, als dem Wortlaut nach übersetzt und an der typographischen Einrichtung vieles geändert, sondern auch manche das Verständniß fördernde Anmerkung beigefügt, so daß er, wie es in der Vorrede heißt, eine Zeit lang unentschieden war, ob das Buch richtiger als De Wette's Einleitung oder „*Nach De Wette*“ zu betiteln sei. Der Standpunkt ist jedoch durchaus der De Wette's. Eine zweite Ausgabe erschien 1850.

Eine Anzahl Schriften meist populärer Art, welche die Apologie der Schrift, d. h. der herkömmlichen Anschauungen über dieselbe, auf verschiedene Weise führen wollen, glaube ich hier, zumal bibliographische Vollständigkeit

---

<sup>1)</sup> Theodore Parker, 1810—1860. *Leben*, von Weifs, 1864. 2 Bde. Von Frothingham, 1876.

keineswegs von mir erstrebt wird, übergehen zu dürfen. Nur *eine* mag beispielsweise angeführt sein, nämlich J. W. Haley's Examination of Alleged Discrepancies of the Bible (3. Aufl. 1876). Der Verfasser will *alle* vermeintlich in der Schrift aufgefundenen Widersprüche der Reihe nach durchgehen, prüfen, wegdeuten, also *beweisen*, daß nichts daran ist. In der That ein bequemes Nachschlagebuch für alle, denen ein solches noth thut!

Gehen wir zur exegetischen Literatur über, so haben wir zunächst zu bemerken, daß dieselbe im allgemeinen mehr praktische, als rein wissenschaftliche Zwecke verfolgt. Dies hat zweierlei Gründe: einerseits die mangelhafte Kenntniß, resp. gänzliche Unkenntniß des Hebräischen auf Seiten der meisten Geistlichen. Einen solchen Grad von Bekanntschaft mit dem Hebräischen, wie ihn der Gebrauch eines wissenschaftlich gehaltenen Commentars verlangt, darf man nur äußerst wenigen unter ihnen zutrauen. Sie verlangen die *Ergebnisse* der exegetischen Arbeit in faßlicher Form, haben aber wenig Lust, die Arbeit selbst mitzumachen. Andererseits richten sich die meisten Commentare nicht bloß an theologisch Gebildete, sondern auch an Laien — an die nach Hunderttausenden zählenden Sonntagsschullehrer u. s. w. — Auf diesen größeren Markt sehen es die Verleger besonders ab. Ein Werk ist in dem Maf einträglich, in welchem es die Gunst dieses Publikums zu gewinnen versteht. Diese Verhältnisse sind aber, so erfreulich immer das weitverbreitete Interesse für das Verständniß der Schrift an sich sein mag, der exegetischen Wissenschaft keineswegs erspriesslich. Dazu kommt noch ein Drittes: die gesetzlich geschützte Räuberwirthschaft der amerikanischen Verleger rächt sich auch auf diesem Gebiet. So lange es sicherer und gewinnbringender ist, erprobte englische Commentare nachzudrucken, resp. deutsche übersetzen zu lassen — wobei natürlich der Verfasser für seine Arbeit nichts be-

kommt — als es mit neuen einheimischen Arbeiten zu wagen, werden wir stets vom Auslande abhängig bleiben.

In unserer Aufzählung mögen hier die von der (baptistischen) American Bible Union veranstalteten neuen, resp. revidirten Uebersetzungen vorangehen. Dieselben waren, so weit sie in unser Gebiet fallen, meistens von dem obengenannten T. J. Conant verfertigt — nämlich Genesis (1868), Psalmen (1871), Hiob (1856), Sprüche (1870) und zwar Hiob und Sprüche in zwiefacher Ausgabe — mit hebr. Text und Commentar, und ohne d. Text mit gemeinverständlichen Anmerkungen. Die Uebersetzungen sind sorgfältig ausgearbeitet; auch der Commentar zu Hiob — der zu den Sprüchen war mir nicht zugänglich — scheint brauchbar zu sein. Der Verfasser hat auch der amerikanischen Bearbeitung von Mohl's Commentar (in Lange's Bibelwerk) eine neue Uebersetzung der Psalmen beigegeben. (Ueber die von Hackett besorgte Uebersetzung d. Richter u. Ruth s. oben.) Der ausführliche *Comprehensive Commentary* von William Jenks (1834 ff. 5 Bde. gr. 8<sup>o</sup>. mit Supplementband) ist in der Hauptsache eine fleißige Compilation aus älteren Commentaren, besonders aus Henry und Scoth. Die Noten enthalten eine Art *Catena* aus verschiedenen Autoren.

Die Commentare Alexander's (Jesaias, Psalmen) sind schon oben besprochen worden. Der Pastor Albert Barnes in Philadelphia <sup>1)</sup>, dessen handliche Commentare zum Neuen Testament (Barnes Notes) eine enorme Verbreitung erlangten, hat auch die Psalmen, Jesaias, Hiob und Daniel ausgelegt. Diese Commentare sind ausführlicher, auch mehr für Theologen berechnet, als die zum Neuen Testament. Barnes besaß zwar hinreichende, jedoch nicht gerade glänzende philologische Kenntnisse, war mit der exegetischen Literatur nur theilweise bekannt und erweist

---

<sup>1)</sup> 1798—1870.

sich wenig originell. Er hatte aber feines exegetisches Gefühl, gesundes Urtheil und die Gabe fließender, lichtvoller Darstellung: daher seine anspruchslosen Commentare vielfach bessere Dienste geleistet haben, als viele andere, die mehr sein wollten.

Praktische Zwecke verfolgen auch die populären Handbücher von Jacobus <sup>1)</sup> und Cowles <sup>2)</sup>. Beachtung verdienen die Commentare des unitarischen Gelehrten George R. Noyes <sup>3)</sup>, besonders wegen der sorgfältig ausgearbeiteten neuen Uebersetzung; auch die Erklärung mehrerer Bücher des A. T.'s in der amerikanischen Ausgabe des Lange'schen Bibelwerkes <sup>4)</sup> stammt von einheimischen Gelehrten her, so z. B. Exodus von C. M. Mead, Leviticus von Gardiner u. a. m., übrigens haben alle Theile in der amerikanischen Bearbeitung eine bedeutende Erweiterung erfahren. Neu hinzugekommen ist der Commentar zu den Apokryphen von Bissell <sup>5)</sup>. Eine höchst charakteristische Erscheinung ist der *Temperance Bible Commentary* von Lees und Burns, welcher, indem er bloß die Stellen, wo von Wein und sonstigen Getränken die Rede ist, behandelt, die Schrift für den Geschmack der fortgeschrittenen *Temperance Agi-*

---

<sup>1)</sup> M. W. Jacobus, Prof. in Allegheny. Notes on Genesis 2 Vols. Exodus etc.

<sup>2)</sup> Henry Cowles, Prof. in Oberlin. Minor Prophets 1867; Isaiah 1869; Jeremiah 1869; Ezekiel and Daniel 1869; Proverbs, Eccles., Song 1870; Psalms 1872; Pentateuch 1874; Hist. Books 1875; Job 1877.

<sup>3)</sup> Prof. in Harvard. Prophets, chronologically arranged, 3 Vols. 1833—37 (2. Aufl. 1843); Psalms 1831, 2. Aufl. 1846; Job 1827, 2. Aufl. 1838; Proverbs etc. 1846, etc.

<sup>4)</sup> Critical doctrinal and homiletical Commentary on the Holy Scriptures . . . Translated, enlarged, and edited by Philip Schaff, in Connection with American Scholars of various Evangelical denominations. New-York 1867—1882.

<sup>5)</sup> The apocrypha of the Old Testament. With historical Introductions, a revised translation, and notes critical and explanatory. By E. C. Bissell.

*tators* zurechtmacht. Dafs dies nur mittelst bodenloser Willkür und einer allem Verstande hohnsprechenden Exegese möglich war, braucht kaum erst bemerkt zu werden.

Die Literatur der Palästinareisen nimmt noch alljährlich zu. Es genügt hier aufser Robinson und Lynch <sup>1)</sup> zu erwähnen: Bayard Taylor's *Land of the Saracen*; Osborn, *Palestine Past and Present* 1858; Thompson, *the Land and the Book* 1863, 2 Vols.; Van Lennep, *Bible Lands*. Dazu kommen mehrere Handbücher der bibl. Geographie und Archäologie. Eine grofse Verbreitung haben die zahlreichen bibl. Handwörterbücher (*Bible Dictionaries*) für Laien. Wissenschaftliche Bedeutung dürfte darunter wohl nur die Bearbeitung des bekannten englischen Werkes von W. Smith, besorgt von Abbott und Hackett, beanspruchen <sup>2)</sup>. Aufser vielen Zusätzen und Berichtigungen von verschiedenen Händen sind besonders die Literaturangaben von Abbott mit bekannter Genauigkeit vervollständigt, so dafs die amerikanische Ausgabe dem englischen Original weitaus vorzuziehen ist.

Der gesammten Literatur dieser Periode haftet mit äufserst wenigen Ausnahmen ein gewisser Mangel an Selbstständigkeit an, welcher besonders in der Abhängigkeit von den deutschen *Autoritäten* zu Tage tritt, oft zwar in der Form der Opposition, aber auch so nicht minder deutlich. Es war dies die unvermeidliche Folge unserer Verhältnisse und bedarf keiner weiteren Entschuldigung. Allmählich aber wird dies Merkmal der wissenschaftlichen Unmündigkeit abgestreift, mit jedem Jahre arbeiten amerikanische

---

<sup>1)</sup> W. F. Lynch, *Narrative of U. S. Expedition to the Dead Sea* 1849; ders. *Official Report* 1852.

<sup>2)</sup> Dr. William Smith's *Dictionary of the Bible* . . . Revised and edited by Prof. H. B. Hackett, D. D., with the Cooperation of Ezra Abbott, L. L. D., 4 Vols. Boston 1875—1877.

Gelehrte gründlicher und selbstständiger an der gemeinsamen Aufgabe unserer Zunft. Den Beweis für diese Thatsache wird hoffentlich die Uebersicht über die Publicationen des letzten Jahrzehntes liefern, welche wir in einem zweiten Artikel zu bringen gedenken.

Andover, August 1887.

---

## Miscellen.

Von **Eduard Meyer.**

---

### 1. *Bemerkungen zu Bd. VI, S. 1 ff.*

Mein Aufsatz über den Stamm Jakob hat nach zwei Seiten hin zur Aufwerfung von Prioritätsfragen Anlaß gegeben. Einerseits hat ein junger Aegyptologe, Herr W. Groff, in der *Revue égyptologique* Vol. IV <sup>1)</sup> S. 95 ff. in der Form eines Briefes an den Herausgeber Herrn Revillout einen Aufsatz veröffentlicht, in dem er die Gleichsetzung zwischen den Namen J<sup>c</sup>qb'l und Jšp'l der Liste Thutmosis' III und den Stämmen Jakob und Joseph gleichfalls vorträgt — seine daran anschließenden Combinationen können wir hier auf sich beruhen lassen. Da ich nun in meinem Aufsatz Groff's Entdeckung nicht erwähne, haben die Herren Revillout und Groff Anlaß genommen, in einem späteren Heft derselben Zeitschrift (Vol. IV, p. 146 ff.) zu berichten und urkundlich zu belegen, daß Herr Groff seine Entdeckung bereits im Jahre 1884 gemacht, sie alsdann mehreren Gelehrten mitgetheilt, schließlich sein Manuscript im Juli 1885 an Herrn Revillout eingeliefert hat. Dem gegenüber kann ich nur constatiren, daß mein Aufsatz im August 1885 geschrieben, an den Herausgeber dieser Zeitschrift eingesandt und gedruckt worden ist.

<sup>1)</sup> Der Band trägt die Jahreszahl 1885, ist aber antedatirt.



Separatabzüge habe ich im October desselben Jahres versandt, während das betr. Heft, das erste des Jahrgangs 1886, um Neujahr ausgegeben wurde. Herrn Groff's Aufsatz habe ich erst im Februar 1886, kurz nachdem das betreffende Heft auf der Breslauer Universitätsbibliothek eingetroffen war, zu Gesicht bekommen. Ich habe diese Thatsachen Herrn Revillout mitgetheilt, der sie auch in seiner Zeitschrift a. a. O. (S. 146) veröffentlicht. Es liegt auf der Hand, daß Herr Groff und ich die Identität der in der ägyptischen Liste erhaltenen Namen mit den hebräischen unabhängig von einander erkannt haben. In unseren Folgerungen daraus haben wir alsdann ganz verschiedene Wege eingeschlagen.

Sodann macht Herr de Lagarde in den „Nachrichten von der Göttinger Gs. d. W.“ vom 24. Nov. 1886 S. 565 unter Hinweis darauf, daß er diese Zeitschrift immer erst zu lesen pflege, wenn sie gebunden ist, die Mittheilung, daß er den von mir S. 16 mitgetheilten Gedanken Mordtmann's, der Name Sara sei identisch mit dem zweiten Theil des Gottesnamens Dusares, gleichfalls gehabt und bereits im Jahre 1877 in seinen Armenischen Studien (Abh. der Gött. Gs. 1877) S. 162 ausgesprochen habe; Mordtmann aber sei diese Abhandlung bekannt. Die letztere Behauptung bestreite ich durchaus nicht; aber Mordtmann hat, wie ich auch erwähnt habe, mit mir von seiner „halb im Scherz gemeinten“ Ansicht bereits „vor vielen Jahren“ gesprochen, nämlich im Jahre 1873 oder 1874, als wir beide zusammen in Leipzig studirten und er seinen Aufsatz „Dusares bei Epiphanius“ schrieb, der in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXIX, 1875, S. 99 ff. erschienen ist. Seitdem sind wir auf diesen Gegenstand nie wieder zurückgekommen. Damals aber konnte er, wie die Chronologie lehrt, Lagarde's Armenische Studien noch nicht kennen.

Wenn also Jemand eine Unterlassungssünde begangen hat, so bin ich es und nicht Mordtmann. Wenn ich die

Stelle in Lagarde's Abhandlung gekannt hätte, würde ich ihn neben Mordtmann genannt haben. Wer aber erwägt, daß das Armenische gänzlich aufser dem Bereich meiner Studien liegt und daß Niemand ahnen kann, daß in einer lexicalischen Abhandlung über das Armenische Bemerkungen über semitische Sprachen und Religionen versteckt sind, der wird mir diese Unterlassungssünde hoffentlich vergeben. Wer weiß, ob ich die Notiz gefunden hätte, selbst wenn mir ein Zufall die Abhandlung in die Hände gespielt hätte. Sie lautet folgendermaßen: „zu § 1336 sollte neben שָׂרַי der name שְׂרַי erwähnt, und bemerkt werden, daß dieses = šaray in Dû אלšaray = Δουδάκης ist, worüber in einer 1856 entworfenen abhandlung über die hebräischen patriarchen das weitere gesagt werden werde“.

Wer diese Worte liest, wird gewiß mit mir bedauern, daß diese Prophezeiung jetzt nach zehn Jahren noch immer nicht erfüllt ist. Einstweilen aber freue ich mich, daß de Lagarde gleichfalls auf den Gedanken Mordtmann's gekommen ist; wenn zwei Forscher unabhängig von einander dieselbe Entdeckung machen, so bietet das immer schon einige Gewähr für ihre Richtigkeit. Freilich steht dem die äußerst bestechende Vermuthung von Robertson Smith (Kinship and Marriage in Early Arabia) gegenüber, Sara sei identisch mit dem ersten Theil des Namens Israel und nur eine andere Gestalt desselben. Was mich hindert, dieser Erklärung ohne weiteres beizustimmen, ist einmal die Thatsache, daß Abraham und Sara auf einem Gebiete heimisch sind, das erst sehr spät israelitisch geworden ist, zweitens, daß gerade in der Erzählung von ihren Schicksalen ein Zug vorkommt, der durchaus mythisch aussieht, der von der langen Unfruchtbarkeit Sara's. Deshalb kann ich mich nicht entschließen, sie für eine genealogische Gestalt zu halten — bei Abraham wird das wohl schon um des Namens willen Niemand versuchen.

Aber sind wir denn sicher, daß die übrigen Gestalten der Patriarchensage wirklich genealogische Figuren sind?

Grade aus Anlaß meines Aufsatzes hat mir einer der hervorragendsten Semitisten erklärt, ihm seien Jakob und Isaak nie als Stammnamen, sondern als Götternamen erschienen. Auch ich selbst habe früher diese Ansicht getheilt<sup>1)</sup>, habe mich aber bei genauerer Ueberlegung dem Zwange der Analogie nicht zu entziehen vermocht. Joseph erscheint in der Patriarchensage als eine Persönlichkeit mit mindestens ebenso individuellen Zügen wie Jakob, er hat sein heiliges Grab so gut wie dieser; und doch ist Joseph, so lange die israelitische Nation ungebrochen lebte, für sie nie etwas anders gewesen, als der mächtigste ihrer Stämme. Das gleiche gilt — um nur ganz unbestrittene Gestalten zu nennen — von Josephs Brüdern, von Ismael und Esau, von Kaleb und 'Otniel u. s. w. Welches Recht haben wir, Isaak und Jakob von diesen Gestalten zu trennen, mit denen sie formell und inhaltlich durchaus auf gleicher Linie stehn? Gewiß wäre es ja denkbar, daß in der Gleichung Jakob = Israel ein Gott und ein eponymer Heros zusammengefloßen wären; aber dem tritt wieder die Namensform entgegen, die eben specifisch ethnisch ist<sup>2)</sup>. Einen zwingenden Beweis scheint mir hier unser יַעֲקֹבֵאל zu geben, welches urkundlich bezeugt, daß ein formell von Jakob nicht zu trennender Name — über den sachlichen Zusammenhang mag man dabei denken wie man will — wirklich ein Stammes- (oder Orts-) Name ist<sup>3)</sup>. Es hat ja nichts auf-

<sup>1)</sup> In meiner Gesch. d. Alt. I § 291 ist noch ein Nachklang derselben zu finden.

<sup>2)</sup> Dem steht allerdings der Gottesname יְהוָה gegenüber!

<sup>3)</sup> Auf das danebenstehende lšp'l lege ich Gewicht nur insofern es eine durchaus analoge Bildung ist. Die Gleichsetzung mit יִסְכָּה habe ich selbst nur als problematisch hingestellt, und wenn mir Herr Prof. Nöldeke brieflich dagegen eingewandt hat, daß in Joseph die erste Silbe ursprünglich jedenfalls diphthongisch (Jausif) gewesen sei, so macht diese zweifellos richtige Bemerkung die Gleichsetzung noch weit unsicherer. Derselbe weist mich auf den Namen יִשְׁכָּה Chron. I 8, 16 unter den Nachkommen Benjamin's hin, der vielleicht herangezogen werden könnte.

fallendes, daß in den Stammsagen eines semitischen Volkes die eponymen Heroen eine noch grössere Rolle spielen als in denen der Griechen, wo die große Masse der Personen in den Stammbäumen ja auch nichts anderes ist. Nur ist nie zu übersehen, daß uns in der hebräischen Literatur — auch beim Jahwisten — diese Stammsagen nur noch in einer Gestalt vorliegen, die eine lange Entwicklungsgeschichte hinter sich hat. So gut wie z. B. bei Aeschylos oder Hellanikos die ursprünglich blassen Gestalten des Pelasgos, Hellen, Danaos, Jon und ihrer Nachkommen zu Personen von Fleisch und Blut geworden sind, von deren Leben, Thaten und Zeitgeschichte man auf Grund von Ausspinnungen älterer Motive und gelehrter Combinationen und Hypothesen alles mögliche zu berichten weiß, ganz ebenso ist es auch bei Isaak und Jakob und Joseph und in der Folge bei Kaleb und Josua gegangen.

Ich bemerke noch, daß die Behauptung auf S. 8 Anm. 1, Edom finde sich bei den Aegyptern als Landesname schon seit der zwölften Dynastie, auf falscher Lesung beruht. Im pap. Berol. 1 (der Geschichte des Seneha) steht nicht, wie man glaubte, אֶדֹם Edom, sondern קֶדֶם Qedem. Dagegen steht die Lesung Edom sicher in einem Papyrus der 19. Dynastie. Schliesslich erlaube ich mir darauf aufmerksam zu machen, daß ich in meiner Geschichte Aegyptens S. 297 (in der allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen) in Kürze den Nachweis zu führen versucht habe, daß das vielumstrittene ägyptische Wort 'pr-u ('apru, 'apuriu), in dem man die Hebräer gesucht hat, in Wirklichkeit gar keinen Volksstamm bezeichnet, sondern ein appellativum ist, das etwa „Arbeiter“ bedeutet und z. B. auch von Schiffleuten gebraucht wird. Besonders häufig wird es zur Bezeichnung der Arbeiter in den Steinbrüchen verwendet, und da diese großentheils nicht ägyptischer Herkunft waren, wird das Wort mehrfach, aber keines-

wegs immer, mit der Hieroglyphe, welche Ausländer bezeichnet, determinirt.

## 2. *Nimrod.*

Seit im Jahre 1876 G. Smith in seiner „chaldäischen Genesis“ die Vermuthung hingeworfen hat, der Heros der babylonischen Sage, dessen Name Izdubar geschrieben wird, sei identisch mit Nimrod, ist diese Gleichung für eine große Anzahl von Assyriologen — Gelehrte wie E. Schrader haben sich davon allerdings immer fern gehalten — ein Glaubenssatz geworden, der Jahraus, Jahrein in zahlreichen Schriften vorgetragen wird. Alles Protestiren dagegen hat nichts geholfen; die wildesten Combinationen und Etymologien werden vorgetragen um die Gleichung zu beweisen und für den ideographisch geschriebenen Namen eine an Nimrod anklingende Aussprache nachzuweisen. Der Name soll „Mann von Marad“ oder „Sonnenkreis“ bedeuten oder mit Marduk (Merodach) in Beziehung stehn; Hommel hat auf sehr unsichere Gründe hin die Lesung Namrašit aufgestellt, die doch von Nimrod immer noch recht weit abliegt <sup>1)</sup>. Aber bewiesen ist keine einzige dieser Combinationen; und es wäre daher jedenfalls besser, wenn man, bis die richtige Aussprache gefunden ist, ruhig bei der Lesung Izdubar bliebe, anstatt dafs man durch Einsetzung des unbewiesenen, aber dem bibelkundigen Laien imponirenden Namens Nimrod das Publikum irreführt.

Während der Name Nimrod in Babylonien bis jetzt nicht nachgewiesen ist, findet er sich bekanntlich auf einem ganz anderen Gebiet. In Aegypten begegnet uns zur Zeit der 22sten Dynastie, die mit Scheschonq I, dem Gegner Rehabeams, beginnt, bei Prinzen und Heerführern sehr häufig ein Name, der mit den Consonanten Nmrt oder

<sup>1)</sup> Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1886 S. 119.

noch öfter mit dem aspirirten oder assibilirten t, das wir durch *θ* zu transcribiren pflegen, Nmr $\theta$  geschrieben wird<sup>1)</sup>. Der Name ist unägyptisch, wie die meisten unter dieser Dynastie vorkommenden; an seiner formellen Identität mit נמרד Nimrod (auf die Vocalisation wird hier wie in allen ähnlichen Fällen kein großes Gewicht gelegt werden dürfen) ist nicht zu zweifeln. Er bildete lange eine Hauptstütze der Ansicht, die 22ste Dynastie sei assyrischen Ursprungs: seitdem Stern nachgewiesen hat, daß dieselbe aus den libyschen Söldnern hervorgegangen ist, müssen wir auch diesen Namen als einen libyschen betrachten.

Wie kommt aber ein libyscher Name nach Babel und Assur? Das Räthsel löst sich durch Budde's Nachweis (Bibl. Urgeschichte), daß Nimrod in den Zusammenhang von Gen. 10 nicht hineingehört und ursprünglich weder mit Babel und Kusch noch mit der Völkertafel etwas zu thun hat. Weit eher steht er mit Gen. 6, 1—4 in Verbindung. Er ist ein Riese, und zwar ein נבר ציר, ein gewaltiger Jäger vor Jahwe, wie Orion. Daß eine derartige Gestalt weit besser in die thierreiche libysche Wüste paßt, als in das babylonische Culturland, liegt auf der Hand. Nimrod ist offenbar eine ägyptisch-libysche Sagengestalt, welche die Hebräer kennen gelernt haben.

Ist das richtig, so ergiebt sich zugleich, daß die Entlehnung in die Zeit der zweiundzwanzigsten Dynastie (ca. 943—735 v. Chr.) gehört, eine Epoche, in der rege Beziehungen zwischen Aegypten und den hebräischen Staaten bestanden. Ich erinnere an Scheschonq's Kriegszug, sowie daran, daß im Jahre 854 ägyptische Truppen neben denen Achab's und seiner Verbündeten bei Qarqar gegen die Assyrer kämpften. Daß dieser Zeit überhaupt

---

<sup>1)</sup> Es kommen meist noch einzelne Vocalzeichen hinzu, wie Namart, Nmur $\theta$ , Nmar $\theta$ ; auf dieselben ist aber bei der verwaehrlosten Beschaffenheit der späteren ägyptischen Orthographie wenig zu geben.

der größte Theil dessen angehört, was die hebräische Sagengeschichte und speciell der Elohist (Ephraimit) von den Verhältnissen Aegyptens zu berichten weiß, dürfte sich bei weiterem Eindringen der Forschung immer mehr herausstellen; vgl. einstweilen A. Erman in der ägypt. Ztschr. 1883, S. 59, Anm. 2.

## Ueber das Ich der Psalmen.

Von Rudolf Smend, Professor in Basel.

Nach der gegenwärtig herrschenden Auslegung, deren maßgebende Vertreter hier Ewald und Hupfeld sind, erscheint der kanonische Psalter in hohem Maße oder vielmehr der Hauptsache nach als ein Denkmal der persönlichen Frömmigkeit. Denn in nahezu 80 Liedern des Psalters redet ein Ich, das man individuell zu deuten pflegt. Diese Lieder machen aber nicht nur ihrer Zahl nach reichlich die Hälfte des Psalters aus, im Ganzen bedeuten sie auch inhaltlich mehr als die übrigen<sup>1)</sup>. Hiermit ist indessen

<sup>1)</sup> Folgende Aufzählung mag das Gesagte veranschaulichen. Es handelt sich um Ps. 3. 4. 5. 6. 7. 9 f. 11. 13. 16. 17. 18. 19b. 22. 23. 25. 26. 27 a. b. 28. 30. 31. 32. 34 (v. 2—5. 12). 35. 36 (v. 12). 38. 39. 40. 41. 42 f. 49 (v. 4—6. 16). 51. 52 (v. 10. 11). 54. 55. 56. 57. 59. 61. 62. 63. 64. 66 (v. 13—20). 69. 71. 73. 77. 84. 86. 88. 89 (v. 2. 3. 48. 51). 92 (v. 5. 11. 12. 16). 94 (v. 16—19. 22. 23). 101. 102. 103. 104 (v. 1. 33—35). 109. 116. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 130. 131. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. Natürlich sehe ich von solchen Fällen ab, in denen mehr gelegentlich ein Ich auftritt (wie 37, 25. 35 f. 45, 2. 78, 1. 2. 110, 1. 111, 1. 137, 5. 6 oder auch 68, 25. 83, 14), und halte mich an diejenigen, in denen das Ich als der wesentliche Träger der Empfindung erscheint. Aber bedeutsam tritt ein Ich noch hervor 8, 4 (vgl. dag. v. 2. 10). 20, 7 (vgl. dag. v. 6. 8—10). 44, 5.

die Thatsache zusammenzuhalten, daß der Psalter das Gesangbuch des zweiten Tempels war<sup>1)</sup>. Der Tempelgesang war nämlich Gemeindegang, obwohl er zunächst von den levitischen Sängern ausgeführt wurde. Er begleitete das Tamid, das von Gemeinde wegen dargebrachte und für jeden Tag des Jahres gesetzlich feststehende Opfer. Wie ist es nun zu begreifen, daß hierbei eine so große Zahl von Liedern verwendet wurde, die nach dem herrschenden

---

7. 16 (übrigens : wir). 45, 18. 60, 11 (übrigens : wir). 65, 4 (vgl. dag. v. 4—6). 74, 12 (vgl. dag. v. 9). 75, 10 (vgl. dag. v. 2). 85, 9 (vgl. dag. v. 5—8. 10. 13). 106, 4 (vgl. dag. v. 6. 7. 47). 135, 5 (vgl. dag. v. 2. 5). Individuell wird ferner das Du in Ps. 37. 91. 128 und der Mann in Ps. 1 verstanden.

<sup>1)</sup> Freilich sind die talmudischen Nachrichten über die Verwendung der Psalmen in der Tempel-Liturgie sehr dürftig, aber jene Thatsache wird durch die musikalischen Bemerkungen in den Psalmüberschriften hinreichend gesichert. Diese Bemerkungen finden sich überdies namentlich bei den Psalmen, in denen ein Ich redet. Wo sie dagegen fehlen, ergibt sich meistens um so deutlicher aus dem Character der betreffenden Lieder, daß sie von vornherein für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren. Vgl. Ewald, Dichter des A. B.<sup>2</sup> I 1 S. 238 f. Kuenen, Onderzoek III S. 349. Delitzsch, Commentar über die Psalmen<sup>3</sup> S. 23. — Besondere Aufmerksamkeit verdienen hierbei noch der erste und letzte Psalm, die gewiß nicht zufällig an ihrer Stelle stehn. Der Sinn von Ps. 150 bedarf keiner Erläuterung, dagegen wird Ps. 1 meistens mißverstanden. Hier werden nämlich nicht die einzelnen Frommen und Gottlosen einander gegenübergestellt, sondern von der beiderseitigen Gesamtheit ist die Rede. Die Gottlosen gehn in der messianischen Zeit zu Grunde (v. 5), weil ihnen die innere Qualität dauernden Bestandes fehlt (v. 4). Deshalb muß aber auch v. 1—3 von der Gesamtheit der Frommen die Rede sein. Der Mann v. 1 ist geradezu die Gemeinde. Auch Jer. 17, 5 ff. geht auf die Gesamtheit des Volkes. Vgl. ferner Ps. 52, 10. 92, 13 ff. sowie 32, 12. 35, 9. 39, 12. 40, 5. 94, 12. Klagel. 3, 1. 27. 39 und unten die Bemerkungen zu diesen Stellen. Etwas anders ist schon Ps. 128. Aber auch dies Lied preist *alle* (v. 1) frommen Juden, also die Gemeinde (v. 6), glücklich. Der Unterschied von Ps. 1 und Ps. 128 besteht darin, daß Ps. 128 von der Gegenwart, Ps. 1 dagegen von der messianischen Zukunft handelt. *Der Psalter wird somit auch von einem Gemeindeliede eingeleitet, das zweifellos als Einleitung für das Buch gedichtet ist.*



Verständniß zumeist höchst persönlicher Natur sind? Daß die Ausleger diese Frage nicht stellen, mag z. Th. durch den vorwiegend individualistischen Character der evangelischen Gesangbücher veranlaßt sein <sup>1)</sup>. Aber beim officiellen Tempeldienst in Jerusalem handelte sich zweifellos um die Gemeinde und nicht um die einzelnen Seelen.

Nun konnten freilich Psalmen, in denen ein Einzelner redet, auch als Gemeindelieder gebraucht werden, sofern nur der Gegenstand des Liedes die ganze Gemeinde anging. Die Gemeinde kann sich z. B. das Lied ihres Heerführers, der dem Feinde gegenübersteht, aneignen (Ps. 4). Denn die Sache ihres Führers ist unmittelbar auch die ihre. Ebenso mag das Gebet eines Hauptes der Frommen, das als solches von den Gottlosen angefeindet wird, von der Gemeinde übernommen werden (Ps. 62). Auch kann das subjective Erlebniß des Einzelnen für die Gesamtheit von besonderem Interesse sein, wenn jeder Fromme dasselbe durchzumachen hat. So die Ueberwindung des Zweifels durch den Dichter des 73. Psalms. Ferner mögen die Empfindungen, mit denen ein Jude der Diaspora die heilige Stadt betreten hat, bei der Gemeinde lebhaften Anklang finden (Ps. 122). Dagegen muß es schon befremden, daß sich im Psalter Lieder so rein persönlicher Art finden sollen, wie die Elegie Ps. 39 es angeblich ist. Höchst individualistisch sollen auch Ps. 16. 17 sein, nach der herrschenden Auslegung sprechen sie individuell die Erwartung der Unsterblichkeit aus. Damit hat die Gemeinde zunächst nichts zu thun. Noch verwunderlicher ist es aber, wenn das Anliegen der Gesamtheit im Psalter vielfach, ja vorwiegend in subjectivem Ausdruck vorgebracht wird. Es ist doch sonderbar, wenn hier über die

---

<sup>1)</sup> Wenigstens von Hupfeld möchte auch dies gelten, der die Nachklänge der Psalmen im evangelischen Kirchenliede mit übrigens erfreulichem Interesse verfolgt hat.

Noth der Gemeinde rein persönlich reflectirt wird (Ps. 77), wenn das Gebet für den König (Ps. 61), das Verlangen nach der messianischen Zukunft (Ps. 89) im Munde eines Einzelnen laut wird und ebenso ein Einzelner dem Jahve für die Rettung der Gemeinde (Ps. 138) und für sein Walten in Israel (Ps. 145. 146) dankt. Ein Lied, das aus einer Belagerung Jerusalems stammt, soll sich wesentlich um die persönliche Sicherheit des Dichters drehen (Ps. 59). Ebenso handelt Ps. 66 von einer Rettung Israels aus großer Gefahr, aber der Redende soll *im Tempel* nur für seine Person danken (v. 13—20). Endlos war die Verfolgung, die die Gemeinde der Frommen von den Gottlosen erlitt, eine lange Reihe von Psalmen haben sie zum Gegenstand; aber nach der herrschenden Auslegung redet in *allen* diesen Liedern zunächst wenigstens ein einzelner Verfolgter<sup>1)</sup>. Warum nimmt hier niemals die Gesamtheit das Wort? Es handelte sich hier doch um das furchtbarste Problem, das die Gemeinde quälte. Sie hatte zweifellos auch ein besseres Recht, die grimmigen Flüche von Ps. 69. 109 auszusprechen, als der Einzelne. Sehr sonderbar nimmt

---

<sup>1)</sup> Ps. 5. 9 f. 11. 17. 19 b. 25. 27 a. 34. 36. 52. 55. 64. 69. 92. 94. 101. 104. 109. 119. 120. 139. 140. 141. Besonders individualistisch erscheint hier Ps. 55. Man meint, den Dichter beschäftige trotz der Allgemeinheit der Noth vor allem seine frühere Freundschaft mit einem nunmehrigen Haupte der Gottlosen. — Auch Ps. 26. 28. 39. 49. 73 gehören hierher. Vom Gegensatz der Frommen gegen die *Gottlosen* handeln ferner Ps. 1. 12. 14. 15. 24. 37. 50. 58. 125. — Von Verfolgung, die die Gemeinde von Seiten der *Heiden* erleidet, resp. dem Gegensatz gegen diese, handeln die Ich-Psalmen 3. 4. 9 f. 27 a. 35. 41. 42 f. 56. 59. 66. 74. 89. 118. 119. 135. 144, die Wir-Psalmen 20. 21. 33. 44. (46). 60. 66. 68. 74. 79. 80. 81. 89. (115). 135. 136. 137. (Lieder, in denen Ich und Wir gleichmäßig neben einander erscheinen, zähle ich hier auf beiden Seiten). — Unbestimmt bleibt die Natur der Feinde in den Ich-Psalmen 6. 7. 13. 22. 23. 27 b. 30. 31. 38. 40. 51. 54. 57. 61. 63. 71. 75. 86. 88. 102. 116. 129. 138. 142. 143 und den Wir-Psalmen 75. 123. 124.

sich auch die Reihe von Liedern aus, die man gewöhnlich als Krankenlieder deutet <sup>1)</sup>. Was sollen diese Lieder im officiellen Gottesdienst der jüdischen Gemeinde? Ps. 30 war nach seiner Ueberschrift und nach Mischna Soferim XVIII 2 das Lied des Tempelweihfestes, das sich bekanntlich auf die Reinigung des Tempels durch Judas Makkabäus bezog <sup>2)</sup>. Dieser Psalm soll aber eigentlich den Dank eines Einzelnen für Genesung von schwerer Krankheit aussprechen. Danach hätte die jüdische Gemeinde hier jedenfalls einen seltsamen Geschmack bewiesen. Uebrigens wurde das Lied auch bei Darbringung der Bikkurim (Dt. 26) von den Leviten gesungen (M. Bikkurim III 4).

Man möchte nun annehmen, daß die jüdische Gemeinde dies Lied eben nicht als das Lied eines wieder-  
genesenen Kranken verstanden, daß sie in der Krankheit vielmehr nur ein Bild ihrer einstigen Noth gesehen hätte. Ja man würde weiter annehmen müssen, daß das Ich der Psalmen im Tempelgesang durchweg auf die Gemeinde bezogen wäre, die das Subject des Gottesdienstes war. Alle jene Lieder müßten also durch den Tempelgebrauch zu Gemeindeliedern umgestempelt sein. Aber die Frage bliebe doch bestehn: wie kam es, daß das jüdische Gemeinbewußtsein ein so ungeheures Anlehn beim religiösen Individualismus machte? <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Ps. 6. 22. 30. 38. 41. 69. 88. 102.

<sup>2)</sup> Vgl. Riehm in Hupfelds Commentar <sup>3</sup> z. St.

<sup>3)</sup> Die Lieder, in denen die Gemeinde mit Wir redet, sind nicht halb so zahlreich wie die Ich-Psalmen. Ich weiß wohl, daß es Gemeindelieder giebt ohne Wir und individualistisch gehaltene ohne Ich geben kann, immerhin mag eine Aufzählung der in den Psalmen vorkommenden Wir hier Platz finden. Einen ungefähren Maßstab gewinnt man dadurch doch. Ps. 8, 2. 10 (vgl. dag. v. 4). 20, 6. 8—10 (vgl. dag. v. 7). 21, 14. 33, 20—22. 44 (vgl. dag. v. 5. 7. 16). 46. 47. 48. 50, 3. 60 (vgl. dag. v. 11). 65 (vgl. dag. v. 4). 66, 6. 8—12 (vgl. dag. v. 13—20). 67. 68, 20. 21. 29 (vgl. dag. v. 25). 74, 9 (vgl. dag. v. 12). 75, 2 (vgl. dag. v. 10). 78, 3—5 (vgl. dag. v. 1. 2). 79. 80. 81,

Aus ganz allgemeinen Gründen ist ein solches Anlehn aber wenig wahrscheinlich. Freilich gab es im Judenthum einen hoch entwickelten religiösen Individualismus, wie namentlich das Buch Nehemia, das Buch Hiob (?) und überhaupt die Weisheitsliteratur zeigt. Aber daraus folgt nicht, daß dieser Individualismus vor allem im Psalter seine Spuren hinterlassen haben mußte<sup>1)</sup>. Zum Ausdruck des religiösen Gemeinbewußtseins konnten die Ergüsse der individuellen Frömmigkeit in der Regel durchaus nicht dienen. Denn die Gemeinde stand Gott und der Welt in ganz anderer Weise gegenüber als der Einzelne, sie hatte größere Schulden und Leiden, größere Ansprüche und Hoffnungen. Gott gegenüber fühlte sie sich unter dem Zorn, weil die ungeheure Schuld der gesammten Vergangenheit auf ihr lastete. Ihr Leiden war ferner der denkbar größte Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, die gesammte Menschheit mußte sie als ihren erbitterten Feind betrachten, dem sie wehrlos gegenüberstand. Umgekehrt waren ihre Ansprüche grenzenlos, der ganzen Welt gegenüber war sie im Recht und sie stand überhaupt auf der Hoffnung, daß sie als die Trägerin der Sache Gottes einst über die ganze Welt triumphiren sollte. Das religiöse Bewußtsein des Einzelnen lehnte sich dagegen auch im Judenthum überall an das Gemeinbewußtsein an, der Einzelne mußte sich zuletzt immer auf seine Zugehörigkeit zur Gemeinde besinnen, wenn er sich seiner Zugehörigkeit

---

2. 4. 85 (vgl. dag. v. 9). 90. 95. 98, 3. 99. 100, 3. 105, 7. 106, 6. 7. 47 (vgl. dag. v. 4). 113, 5. 115. 117, 2. 123, 2—4 (vgl. dag. v. 1). 124. 126. 135, 2. 5 (vgl. dag. v. 5). 136, 23. 24. 137. 147. Vereinzelt findet sich sonst Wir neben Ich : 17, 11. 22, 5. 40, 4. 6. 59, 12. 62, 9. 71, 20. 84, 10. 89, 18. 19. 94, 23. 103, 10. 12. 14. 116, 5. 118, 23. 24. 26. 27. 122, 1. 9. 129, 8. 141, 7. 144, 12—14. — Dagegen tritt in der Anrede viel öfter ein Ihr als ein Du auf.

<sup>1)</sup> Es giebt im Psalter zweifellos *einige* Lieder, die mehr individualistischen Characters sind. Vgl. übrigens Hiob 33, 27 ff.

zu Jahve bewußt werden wollte. Schon deshalb ist es widersinnig, wenn nach der herrschenden Auslegung in Ps. 130. 131 der Einzelne sein persönliches Gottvertrauen, das seine persönliche Sache betrifft, der Gemeinde zum Muster stellt.

Auch mußte das Gemeinbewußtsein durchaus im Stande sein, sich selbständig den Ausdruck zu schaffen, dessen es bedurfte. Schwerlich hat es sonst in der Welt ein Gemeindegebet von solcher Gewalt gegeben, das dabei so sehr Gebet gewesen wäre, wie das jüdische. Denn dieses Gebet ging auf concrete Ziele, auf die Erhaltung der Gemeinde gegenüber den Gottlosen und den Heiden, auf ihre Rettung aus der augenblicklichen Gefahr und unabweislich forderte es seine Erhörung durch sichtbare That-sachen. Denn an dieser Erhörung hing die Wahrheit der Religion, das Dasein Gottes. Andererseits war die Gemeinde der Welt gegenüber ganz wesentlich auf ihr Gebet gestellt, mit diesem rein geistigen Mittel mußte sie sich behaupten. Wenn die Wahrheit dieser Sätze nicht von selbst einleuchtet, so ergibt sich dieselbe freilich erst aus dem Verständniß der Psalmen, das ich für das richtige halte. Inzwischen darf ich schon hier auf ein Wort verweisen wie Ps. 8, 3 : „Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen „hast Du Dir eine Macht gegründet um Deiner Bedränger „willen, um ein Ende zu machen dem Feinde und dem „Rachgierigen“. Es bleibt allerdings dunkel, weshalb hier gerade Kinder und Säuglinge genannt werden, aber zweifellos handelt sich um die Abtreibung der Feinde Jahves durch das gemeinsame Gebet<sup>1)</sup>. Die Annahme, daß die durchweg großartigsten und gewaltigsten Lieder

---

<sup>1)</sup> Wie man die eminent geistliche Denkweise, die sich in diesen Worten verräth, dem israelitischen Alterthum und gar der Zeit Davids zutrauen kann, verstehe ich nicht. Damals offenbarte Jahves Macht sich in anderer Art.

des Psalters (und um diese handelt sich bei den Ich-Psalmen) ursprünglich individuellen Characters waren und erst nachträglich Gemeindelieder geworden seien, — ist also an und für sich ernsten Bedenken unterworfen <sup>1)</sup>. Ehe man eine solche Annahme macht, ist es eine unausweichliche Frage, ob denn das Ich jener Psalmen nicht von vornherein die Gemeinde bedeutet habe.

In der That ist es eine sehr alte Meinung, daß das Ich der Psalmen vielfach auf die Gemeinde zu beziehen sei. Im Targum wird das Ich von einigen Psalmen ausdrücklich auf Israel bezogen (Ps. 23. 38. 56. 69. 88), was bei dem meist wörtlichen Character der Uebersetzung ins Gewicht fällt. Auch LXX deutet die Ueberschrift von Ps. 56 dem entsprechend. Zieht man hierbei den Tempelgebrauch des Psalters in Betracht, so wird man hier mit Recht von einer Tradition reden dürfen, die vom Midrasch verschieden ist. Bei den Juden des Mittelalters wurden viele Psalmen in dieser Weise verstanden, namentlich von Raschi, übrigens auch von Aben Esra und Kimchi. Zum Theil beruht es gewiß auf jüdischem Einfluß, daß dies Verständniß betr. einiger Psalmen schon früh bei den christlichen Exegeten Eingang fand, die das Ich dann natürlich gern auf die Kirche bezogen <sup>2)</sup>. Vor allem ist

<sup>1)</sup> Das werden selbst diejenigen zugeben müssen, die da meinen, ein großer Theil des Psalters sei der jüdischen Gemeinde aus dem israelitischen Alterthum überkommen. Auch Ewald hält  $\frac{3}{5}$  der Psalmen für exilisch und nachexilisch, darunter 35 Ich-Psalmen. Eine große Zahl von vorexilischen Psalmen kann übrigens nur annehmen, wer die Psalmüberschriften zum Ausgangspunkt für die Kritik und Erklärung der Psalmen nimmt. M. E. haben Erklärung und Kritik des Psalters vielmehr davon auszugehen, daß er das Gesangbuch des zweiten Tempels war. Vgl. Bleek, Einleitung in das A. T. <sup>4</sup> S. 507. Inzwischen werden die hier folgenden Untersuchungen von dieser Frage wenig berührt.

<sup>2)</sup> So versteht Eusebius (vgl. auch den Syrer der Londoner Polyglotte) Ps. 5, Athanasius Ps. 56 als Gebet der Kirche. Nach Athanasius

diese Auslegung aber von älteren protestantischen Auslegern beliebt worden, wobei Esrom Rudinger obenan steht <sup>1)</sup>. Erst in neuerer und neuester Zeit hat man allgemein mit der Deutung des Ich auf die Kirche zugleich auch die auf die jüdische Gemeinde fallen lassen und auf Grund der Verfasserangaben nicht nur in den Davidischen Psalmen sondern dem entsprechend auch in den anonym überlieferten das Ich durchweg individuell zu verstehn gesucht. Hierin war unter den protestantischen Auslegern namentlich Calvin vorangegangen. Die grundsätzliche Abwendung von der allegorischen Exegese hat aber neuerdings einerseits zu einer falsch historisirenden und anderseits zu einer rationalisirenden Psalmauslegung geführt. Der lebhafte Wunsch Ewalds, wenigstens einige Psalmen als Davidisch und also auch aus dem Leben Davids begreifen zu können, hat ihn veranlaßt, das Ich der Psalmen fast <sup>2)</sup> überall individuell zu deuten. Hupfeld dagegen, der die historisirende Deutung Ewald's trefflich widerlegte, war eine allzu nüchterne Natur, als daß er sich in die durchgängige Personification der Gemeinde hätte finden können. In seinem verdienstvollen Commentar läßt er nirgendwo die Deutung des Ich auf die Gemeinde zu, —

---

und Eusebius betet Ps. 42. 43 das reuige Israel zu Christus, anderswo findet Athanasius den Chor der Propheten oder der Apostel (Ps. 64. 71. 102). Die Pilgerlieder Ps. 120 ff. werden sogar meistens auf das aus dem Exil heimkehrende Israel bezogen. In weitem Umfang deutet Pseudo-Hieronymus das Ich der Psalmen auf die Kirche. Mir steht in Basel nicht die nöthige Literatur zu Gebote, um dies weiter zu verfolgen.

<sup>1)</sup> Er sagt z. B. zu Ps. 119 (V pag. 94) : *servat autem enallagen personae usitatam et paene propriam posterioris aetatis psalmographis, ut in sua persona verba faciant de populo.* Rudinger ist zu dieser Annahme überall da geneigt, wo ein Ich-Psalm nicht in der Ueberschrift dem David oder einem seiner Tempelsänger beigelegt wird. Das ist etwas sonderbar, aber auch lehrreich.

<sup>2)</sup> Anders verfährt Ewald bei Ps. 9. 118. 144.

vermuthlich in dem richtigen Gefühl, daß hier schon das kleinste Zugeständnifs von größter Tragweite sein muß<sup>1)</sup>. Die Uebereinstimmung dieser beiden großen Gegner, das vereinigte Gewicht ihrer wohlbegründeten Autorität, hat hier die m. E. richtige Erkenntnifs bis jetzt niedergehalten, obwohl dieselbe seit Anfang dieses Jahrhunderts neu angebahnt und auch ausgesprochen war. Auch hier hat De Wette den Anstoß gegeben, obwohl er selbst die Beobachtungen, die er machte, nur sehr unvollkommen verwerthet hat<sup>2)</sup>. Ihm fiel auf, daß in sehr vielen Psalmen in durchaus gleicher Weise von Verfolgung die Rede ist, die das redende Ich erleidet, und er forderte hierfür eine einheitliche Erklärung. Er fand dieselbe in dem Nationalunglück der Hebräer, das sich durch ihre ganze Geschichte hinzog, und verstand unter den Verfolgern zunächst überall die Heiden. Das letztere war durchaus verkehrt, wie Hupfeld bewies, aber das Problem war damit nicht aus der Welt geschafft und die Ueberzeugung De Wette's, daß öffentliches Unglück den Hintergrund aller dieser Lieder bilde, ist um so bemerkenswerther, als er das in ihnen auftretende Ich gleichwohl individuell verstehn wollte. Hierin hat schon Rosenmüller unter Rückgang auf die älteren Ausleger De Wette corrigirt, indem er in manchen Psalmen das Ich auf die Gemeinde bezog. Vor allem aber hat Olshausen De Wette's Gedanken weiter verfolgt und den Psalter durchweg als das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels gedeutet. Daß sein Psalmcommentar für die alttestamentliche Philologie epochemachend ist, wird

---

<sup>1)</sup> Wie sehr es Hupfeld hier an Verständnifs für die von ihm bestrittene Auffassung fehlte, ersieht man namentlich aus § 4 der seinen Commentar einleitenden Untersuchungen (am Schlufs) sowie aus den Vorbemerkungen zur Erklärung von Ps. 23. 38.

<sup>2)</sup> In seinem Aufsatz: Beytrag zur Characteristik des Hebraismus in Daub und Creuzer, Studien III (1807 Heidelberg) S. 241 ff.



gegenwärtig allgemein anerkannt, daß ihm aber auch für die Auslegung der Psalmen eine sehr hohe Bedeutung zukommt, will ich zu zeigen versuchen. Ein Fehlgriff, wie er bei einem so vorsichtigen Forscher geradezu unbegreiflich erscheinen muß, ist freilich in dieser Beziehung für den Erfolg seines Buches verhängnißvoll geworden. Richtig sah er, daß die Verfolger im Psalter fast mehr noch die Gottlosen als die Heiden sind, aber er sah nicht, daß die Partei der Gottlosen seit dem Exil zu allen Zeiten in der jüdischen Gemeinde bestanden hat und bestanden haben muß, weil sie mit dem Rest von politischer Selbständigkeit, den die Gemeinde des zweiten Tempels hatte, ohne weiteres gesetzt war. Er meinte vielmehr die Spaltung der Gemeinde in Fromme und Gottlose nur aus der syrischen Religionsverfolgung begreifen zu können und weil er deshalb unter den Gottlosen schlechtweg die Hellenisten verstand, erklärte er den Psalter der Hauptsache nach für makkabäisch <sup>1)</sup>. Indessen ist der sachliche Werth seines Commentars durch diesen freilich durchgängigen Irrthum weniger geschädigt, als man meinen könnte. Noch nachtheiliger ist es vielleicht für Olshausen's augenblicklichen Erfolg geworden, daß er zumeist nur die Eindrücke wiedergiebt, die die verschiedenen Lieder auf ihn machen, ohne jedoch diese Eindrücke in ihre einzelnen Momente zu zerlegen, und somit die Nothwendigkeit, die weitaus meisten Lieder des Psalters als Gemeindelieder zu verstehen, förmlich zu beweisen. In dieser Beziehung versuche ich Olshausen zu ergänzen. Während er übrigens nach De Wette's Vorgang in manchen Gemeindeliedern das Ich noch individuell deutet, meine ich hiervon absehn müssen, kann

---

<sup>1)</sup> In Wahrheit sind es nur einige wenige Psalmen, die eine Deutung auf die Makkabäerzeit *fordern*, die weitaus meisten *ertragen* eine solche Deutung m. E. nicht.

bei solchen Liedern überhaupt noch weniger individuelle Färbung zugestehn, als das von seiner Seite geschieht <sup>1)</sup>).

Wenn das Volk Israel im A. T. als ein Individuum, Mann oder Weib, vorgestellt wird, wenn es mit Ich redet oder mit Du angedredet wird, so liegt dabei zunächst wenigstens keine rhetorische oder poetische Figur vor, die mit Bewußtsein gesucht würde <sup>2)</sup>. Es handelt sich hier vielmehr um einen ganz unwillkürlichen Ausdruck des Gemeingefühls. Nicht nur die Dichter und Propheten nennen ihr

<sup>1)</sup> Vgl. Olshausen, die Psalmen (kurzgef. Exeg. Handb. zum A. T.) S. 3 f.

<sup>2)</sup> Prof. Th. Plüss macht mich gütigst auf einige classische Parallelen aufmerksam, die für das Folgende von Interesse sind. „Am Schluß des Säkulargesangs von Horaz sagt der Chor von Knaben und Mädchen :

haec Iovem sentire deosque cunctos  
spem bonam certamque domum *reporto*,  
*doctus* et Phoebi *chorus* et Dianae  
dicere laudes.

In den Chorliedern der Tragödie spricht der Chor häufig in der ersten Person Singularis von sich, so z. B. Soph. Oed. Rex 1086 : *ἐγὼ ἔγω μάντις εἰμι καὶ κατὰ γνώμαν ἵδρις*. Vgl. *ibid.* 1095 : *τοῖς ἐμοῖς τυράννοις*. Elektra 492 : *εἰ μὴ ἐγὼ παράφρων μάντις ἔφην καὶ γνώμας λειπομένα σοφῆς . . .* An letzterer Stelle ist vielleicht zu beachten, daß in *λειπομένα* das Geschlecht hervortritt (es sind Frauen von Mykenä), während doch das Chorlied von einer Mehrheit recitativ gesungen gedacht wird, die erste Pers. Sing. also doch wohl ideal gemeint ist, nicht die einzelne Chorentin als Individuum bezeichnend, ist doch die ideale Person nicht geschlechtslos. *Ibid.* 479 : *ὑπεστὶ μοι θράσος*. 495 : *πρὸ τῶν δέ τοι μ' ἔχει* u. s. w. — Im *Dialog* spricht die *Chorführerin*, aber sie vertritt in ihrem Singularis immer die Gesamtheit; daneben gebraucht sie auch den Pluralis, wo man oft zweifelhaft sein kann, ob es wirklich Mehrheitsplural sein soll oder nur die Form, wie sie im Griechischen jede einzelne Person überall von sich gebraucht. — Auch bei Pindar in den Chorgesängen redet der Chor in der ersten Sing. von sich. Man bezieht das auch wohl an einzelnen Stellen auf den Dichter, oft hat dies aber keinen Sinn. Und wenn dann der Chor etwa die Gemeinde einer Stadt, eine ideale Gemeinschaft, repräsentirt, so tritt hier diese als eine einheitliche Person auf.“

Volk den israelitischen Mann, den Bürger von Juda oder die Tochter Sion, auch den prosaischen Erzählern ist diese Redeweise geläufig (Jos. 9, 6 ff. 17, 14. Jud. 7, 23. 8, 1. 22. 20, 17 ff.). „Vielleicht wohnst Du in meiner Mitte“, sagt Israel zu den Gesandten von Gibeon (Jos. 9, 7). „Du sollst nicht durch mich hindurchziehn, sonst trete ich „Dir mit dem Schwerte entgegen“, damit weist Edom die Bitte Israels um Durchzug ab (Num. 20, 18 vgl. v. 14—21. 21, 22. Dt. 2, 27—29. Jud. 11, 19). „Ich will vor Israel fliehen“, sagt der Aegypter (Ex. 14, 25). Auch kleinere Gemeinschaften reden in dieser Weise, so das Haus Joseph zu Josua (Jos. 17, 14 ff.), der Stamm Juda zu Simeon (Jud. 1, 3), die Stadt Ekron (1 Sam. 5, 10), die Juden von Betel (Zach. 7, 3) und die Heiden von jeder Stadt (Zach. 8, 21).

Wie diese Redeweise aber im Verkehr von Volk zu Volk erscheint<sup>1)</sup>, so hat sie namentlich auch in der Religion ihre Stelle, die ja ein Wechselverhältniß zwischen Gott und Volk ist. Gern reden die Propheten zum Volke mit Du, ebenso das Gesetz, namentlich in den Dekalogen von Ex. 20. 34, im Bundesbuch und im Deuteronomium. Umgekehrt lassen die Propheten auch das Volk mit Ich reden. Besonders merkwürdig ist die Stelle Mi. 6, 1 ff., wo Gott und Volk förmlich confrontirt werden. Jahve redet das Volk hier geradezu mit „Du Mensch“ an (v. 8). Der Knecht Jahves redet bei Deutero-Jesaja als Ich (49, 1—5. 50, 4—10. 61, 1 ff. 10. 12. 62, 1. 63, 7. 15) und auch sonst ist diese Einführung des Volkes bei den Propheten häufig genug (Jes. 12, 1. 2. 25, 1. 26, 9. 40, 27. 48, 5. 7. 49, 14. Jer. 3, 4. 4, 19—21. 31. 10, 19. 20. 23. 24. 31, 18. 19. Hos. 2, 7. 9. 14. 18. Mi. 7, 1. 7—10. Hab. 3, 2. 7. 14. 16. 18. 19)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Sehr beliebt ist auch die Personification fremder Völker bei den Propheten, ich erinnere vor anderen an die der Chaldäer Hab. 2.

<sup>2)</sup> Man könnte versucht sein, auch Jo. 1, 6. 7. 19 so zu verstehn.

Natürlich findet diese Redeweise sich auch im öffentlichen Cultus. „Jahve ist meine Fahne“, heisst der Altar Ex. 17, 15 im Munde des *Volkes*. Um den Namen Jahve's sammeln sich die Stämme Israels zum Kampfe gegen den Feind. Wie das Volk beim Gottesdienst mit Du gesegnet wird (Num. 6, 22 ff.), so redet es seinerseits zu Jahve mit Ich. Das liturgische Formular Dt. 26, 3. 5 ff. 13 ff. ist ursprünglich nicht den Einzelnen, sondern der Gemeinde in den Mund gelegt<sup>1)</sup>.

Mit dem gottesdienstlichen Gesange verhielt sichs ebenso. Dafs Hab. 3 die Gemeinde redet, wird allgemein anerkannt (vgl. bes. v. 14. 18. 19). Aber auch im Liede der Debora Jud. 5 (v. 3. 9. 13. 21)<sup>2)</sup> und in dem Liede Ex. 15 (v. 1. 2) ist Israel am Wort. Hierher gehören auch die prophetischen Stellen Jes. 12, 1. 2. 25, 1. Jer. 10, 23—25. Mi. 7, 7 ff., die z. Th. einen durchaus psalmartigen Charakter tragen; ferner Thren. 1, 11—22. 2, 11. 21. 22. cap. 3<sup>3)</sup>. Im Psalter Salomos redet sehr oft ein Ich, das

<sup>1)</sup> Im zweiten Tempel wurde die Formel freilich von jedem einzelnen Darbringer aufgesagt, resp. von einzelnen Gruppen. Die Erstlinge reiften nicht überall zu gleicher Zeit. Vgl. Mischna Bikkurim III, 7. Philonea ed. Tischendorf p. 69, 15 ff. und überhaupt Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II, S. 197. Maimonides wird im Irrthum sein, wenn er meint, dafs das ganze Volk die Worte im Chor recitirte. Aber damit verräth er das richtige Verständnifs, das auch Philo hat. Dieser läfst freilich die Einzelnen recitiren, setzt aber für Ich überall Wir.

<sup>2)</sup> Betr. v. 7 vgl. Reufs zur St. Bleek, Einleitung<sup>4</sup> S. 190 Anm. Kuenen, Onderzoek.<sup>2</sup> I S. 346.

<sup>3)</sup> Auch Thren. 3 bedeutet das redende Ich die Gemeinde. Zu meist wird hier in der 1. Pers. Sing. geredet, womit v. 40—47 die 1. Plur. wechselt. Nach der gegenwärtig herrschenden Erklärung handelt das Lied deshalb von den Leiden eines Einzelnen, die freilich mit den Schicksalen des ganzen Volkes zusammenhingen. Hierdurch entsteht aber der Eindruck des Wirrwarrs und der Langeweile, den das Lied gewöhnlich macht. In Wahrheit fehlt alles Individuelle. Nirgendwo wird gesagt, was der Einzelne besonders zu leiden habe. Die zahlreichen Bilder, in denen das Leiden des Redenden vorgestellt

*überall* die Gemeinde bedeutet (1, 1—3. 7. '2, 15. 16. 24. 30. 35. 3, 1. 5, 1. 3. 10. 8, 1. 3—7. 12, 1. 13, 1. 15, 1. 16, 1—12). Sollte das in den Psalmen Davids nie vorkommen?

Bemerkenswerth ist die große Freiheit, mit der die Personification angewandt wird. Wo die Sünde des Volks als Ehebruch und das Volk als eine Ehebrecherin vorgestellt wird,

wird (v. 1—16. 35. 36. 52—54), lassen uns hierüber völlig im Dunkeln. Deutlich ist nur, daß er von Feinden verfolgt und verspottet wird (v. 35. 36. 52. 53. 58 ff. v. 14), was ebenso von der Gesamtheit gilt (v. 40—47). Mitten im Fluß der Gedanken, wo es sich um die Ursache der Noth handelt, tritt plötzlich die 1. Plur. ein, um nachher ebenso unerwartet wieder der 1. Sing. Platz zu machen. Jetzt klagt der Redende auch für seine Person über die Noth des Volkes und erfleht deren Aufhebung (v. 48—51), um dann ohne weiteres wieder auf seine individuelle Noth und Rettung zu kommen (v. 52 ff.), bei der er bis zum Schluß verweilt. Zuletzt scheint hier doch alles darauf anzukommen, daß *er* gerettet wird, *seinetwegen* soll Jahve die Heiden strafen und vernichten. Offenbar betrachtet der Redende *sein* Leiden als ein ganz besonderes und unvergleichliches, wie er v. 1 ff. nachdrücklich sagt. Wäre er nun von der Gesamtheit des Volkes verschieden, dann müßte er aber auch *sagen*, in wiefern sein Leiden ein eigenartiges ist. Da er das mit keinem Worte thut, so muß er eben mit der Gesamtheit des Volkes identisch sein (vgl. 1, 12. 2, 13). Nun begreift sich sofort die endlose Häufung von Bildern, in denen das Leiden des Redenden geschildert wird, ohne daß irgendwie concret gesagt würde, was ihm fehle. Es handelt sich um das allbekannte Unglück der Gesamtheit. Deutlich reden v. 22. 23 von Jahve's ewiger Gnade gegen Israel, das von ihm nicht auf ewig verworfen werden kann (v. 31). Es ist Israels Theil (v. 24). In Betracht kommt überhaupt die Gewißheit, mit der der Redende seine Rettung erwartet (v. 32. 56 ff.). Daß die Perfecta v. 56—58 auf die Zukunft gehn, beweist der dazwischen stehende Jussiv (v. 56) und die Imperative (v. 59. 63), sowie der Schluß v. 64 ff. Dagegen ist v. 14 עָמִים herzustellen, übrigens würde selbst עָמִי der Annahme der Personification nicht im Wege stehn. Die Worte v. 27 bedeuten, daß das Volk noch eine weite Zukunft vor sich sieht. Versteht man das Volk als das redende Subject, so gewinnt das ganze Lied bedeutend und zeigt, abgesehen von einigen kleineren Wiederholungen, einen wohl geordneten Gedankengang. Unbedenklich kann es dann mit den übrigen Klage- liedern concurriren. Uebrigens ist die Deutung auf das Volk alt (vgl. z. B. Calov z. St.), neuerdings hat sogar Hupfeld ihr beigegeben (zu Ps. 38).

entsteht zuweilen eine consequent durchgeführte Allegorie. In anderen Fällen kommt es aber nicht dazu. Die Personification des wahren Israel wird Jes. 53 so weit getrieben, daß Ewald meint, das Leiden eines einzelnen prophetischen Märtyrers liege der Schilderung zu Grunde. In Wahrheit stimmen die einzelnen Züge der Schilderung durchaus nicht zusammen. Der Leidende erscheint zuerst als ein Aussätziger, dann als ein Gerichteter. Der Hebräer hat auch in solchem Fall an dem bunten Wechsel der Bilder mehr Freude als an der Durchführung eines einzigen. Mit Thr. 3 verhält sichs ebenso. Entgegen den Gesetzen unserer Rhetorik wird ferner keine Rücksicht darauf genommen, ob die einzelnen Züge der Schilderung auf die Gesamtheit gedeutet werden können oder nicht. Man kann gar nicht ausdeuten, was Jes. 53 von der Beurtheilung gesagt wird, die Leiden und Tod des Knechts bei seinem Volke gefunden hatten. Ebenso steht es natürlich mit seinem Begräbniss (v. 9) und dem Leibe seiner Mutter (49, 1. 5). Ueberhaupt aber gefällt man sich darin, die Person Israels oder Jerusalems so lebendig wie möglich vorzustellen. Nicht nur Seele und Geist (Jes. 26, 9. 53, 10 ff. 61, 10. Jer. 4, 31. Thren. 1, 16. 3, 17), sondern auch Fleisch und Bein (Hab. 3, 16. Thren. 1, 13. 3, 4), ja sämtliche Körperteile vom Scheitel bis zur Sohle (Jes. 1, 5. 6) werden ihr mit Vorliebe beigelegt. Vgl. z. B. Jud. 5, 9. Jes. 49, 2. 50, 4 ff. 53, 7. Jer. 4, 19. 31. 31, 19. Mich. 7, 10. Hab. 3, 16. 19. Thren. 1. 3 passim. Merkwürdig ist noch die Personification des *Landes* Juda Jes. 7, 20.

In vielen Fällen wird übrigens einfach Ich statt Wir gesetzt, ohne daß von einer eigentlichen Personification die Rede sein könnte. An den Stellen Num. 20, 14 ff. 21, 22. Dt. 2, 29. Jud. 11, 19 wechselt deshalb ohne weiteres Wir mit Ich und umgekehrt. Es geschieht das mit derselben Leichtigkeit, mit der bei den Propheten und im Gesetz Du in Ihr und Er in Sie übergeht. Ebenso im

Psalter Salomos (2, 28. 8, 3. 30. 31. 33. 35. 36. 39. 13, 1—3, womit die oben angeführten Stellen zu vergleichen sind). Auch Mi. 7, 7 ff. entspricht dem Ich (v. 7—10) zuletzt ein Wir (v. 17—20).

Umgekehrt giebt es Fälle, wo das allgemeine Ich oder Du eigentlich in Wir oder Ihr übergehn *sollte*, aber weil einmal angenommen auch beibehalten wird. Oft beziehen nämlich Ich und Du sich zuerst auf die Gesammtheit, aber im Lauf der Rede treten an die Stelle der Gesammtheit die einzelnen Individuen, ohne dafs darum das Ich oder Du aufgegeben würde. Also kann ein allgemeines Ich oder Du in ein individuelles übergehn und umgekehrt. So z. B. im Dekalog von Ex. 20. Hier *müssen* die Sätze v. 12. 16. 17 individuell verstanden werden, während v. 2. 3 und danach auch v. 4. 5 zweifellos das Volk angeredet ist. In v. 10 liegt die Sache am Schluß ebenso, aber vorher und in den übrigen Sätzen steht das Du individuell (vgl. auch Dillmann, Exod. Lev. S. 217 med.). Oefter hat so in demselben Verse das Du zuerst allgemeine und sofort darauf individuelle Bedeutung. Das ist eine unreine Redeweise. Ebenso heifst es Ex. 23, 26 zu Israel: „Kein kinderloses und unfruchtbares Weib soll es in „Dir geben, die Zahl Deiner Lebenstage will ich voll „machen“. Es sollte heifsen: „Die Zahl Eurer Lebenstage“.

Aehnlich steht es mit dem Ich in Ps. Sal. 16. Die Gemeinde der Frommen dankt hier Gott, dafs er sie nur züchtigte, während er die Gottlosen vernichtete. Dabei aber bittet sie v. 7 ff. wie ein einzelner Frommer um Bewahrung vor den Sünden, die ihre Gegner ins Verderben stürzten; vgl. Ps. 141, 3 f. Hier wäre auch besser ein Wir eingetreten <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Anders Wellhausen, Pharis. u. Sadd. S. 160.

Das Sonderbarste ist aber, daß öfter bei Personification des Volkes statt Ich, Du, Er ein Wir, Ihr oder Sie auftritt. Es wird auf die Vielheit der Volksglieder übertragen, was allein von der Einheit des Volkes gesagt sein sollte. Jes. 46, 3. 4 sagt Jahve zum Volke: „Ihr, die ihr „(von mir) getragen seid vom Mutterleibe an, gehoben vom „Mutterschofse an! Auch bis in (euer) Alter bin ich derselbe (Gott) und bis zum grauen Haar will ich euch „tragen“. Zu Grunde liegt hier die Personification des Volkes, das Jahve vom Beginn seiner Geschichte an gehegt und gepflegt hat und bis zuletzt hegen und pflegen will. Die Personification wird aber durchbrochen, indem das Volk nun doch nicht mit Du, sondern mit Ihr angesprochen wird. Ebenso sagen die Israeliten Jer. 3, 24. 25: „Die Schande (d. h. der Baalsdienst) fraß den Erwerb „unserer Väter von unserer Jugend an“ d. h. so lange das Volk Israel besteht. Hos. 11, 3. 4 ist Efraim zuerst als ein Knabe und dann als ein arbeitender Stier vorgestellt, gleichwohl wird auch hier vom Volke im Plural geredet. Ez. 37, 11 sagen die Judäer: „unsere Gebeine sind verdorrt, unsere Hoffnung ist dahin, es ist aus mit uns“. Israel gleicht einem längst verwesenen Leichnam, dessen Auferweckung undenkbar ist. Dennoch reden die Judäer mit Wir. Dem entsprechend hat sich nun sogar die Darstellung in v. 1 ff. gestaltet, wo die Gebeine Israels durch die Gebeine der erschlagenen Israeliten ersetzt sind. Vgl. noch Ez. 33, 10. Hos. 6, 1. 2. Thren. 4, 18.

Hiernach ist es denn auch nicht zu verwundern, daß Ich und Du im Zusammenhange desselben Stückes verschiedenen Umfang haben können. Hab. 3 scheint das Ich des Propheten (1, 2. 3. 12. 2, 1. 2) in das der Gemeinde überzugehen<sup>1)</sup>. In einzelnen Fällen kann deshalb

<sup>1)</sup> Stade (diese Zeitschrift 1884 S. 157) hat mich nicht völlig davon überzeugt, daß Hab. 3 andern Ursprungs ist als c. 1. 2.



auch das Ich des Dichters neben dem der Gemeinde auftreten.

Die hier kurz berührten Punkte verdienen eine nähere Erörterung, zu der es mir jetzt an Zeit fehlt. Indessen wird das Vorstehende für meinen gegenwärtigen Zweck genügen. Die hebräische Ausdrucksweise zeigt auch hier einen auffallenden Mangel an Präcision, der nicht nur aus der Unbeholfenheit der Sprache, sondern weiter aus der psychischen Anlage des Hebräers zu erklären ist. Mit der Lebhaftigkeit seiner Empfindung geht eine gewisse Unbestimmtheit der Auffassung überall Hand in Hand. Bei Entscheidung der Frage also, ob das Ich eines Liedes auf die Gemeinde gedeutet werden muß, darf man unmöglich die Forderung stellen, daß jeder einzelne Satz des betreffenden Liedes in seinem logischen Wortsinn unmittelbare Anwendung auf die Gesamtheit ertrage. Wenigstens werden wir uns auf *einzelne Fälle* gefaßt machen müssen, wo das keineswegs so ist. Lassen sonst nur sichere Indicien ein Lied als Gemeindelied erkennen, so darf dieser oder jener mehr individuell klingende Satz uns daran nicht irre machen. Denn die Deutung des Ich auf die Gesamtheit will überall *cum grano salis* verstanden sein.

---

In Ps. 129 wird Israel ausdrücklich mit Ich redend eingeführt (v. 1), Hupfeld (zu Ps. 38) will aber die Deutung des Ich auf die Gemeinde nirgends zulassen, wo dieselbe nicht vom Dichter selbst mit dürrer Worten verlangt werde <sup>1)</sup>. Unzweideutig sind indessen Beispiele wie Ps.

---

<sup>1)</sup> Im Folgenden untersuche ich sämtliche Psalmen, in denen ein Ich bedeutungsvoll auftritt, auf die Natur desselben. Während ich dabei aber weiterhin die betreffenden Psalmen einfach ihrer Reihenfolge nach bespreche, nehme ich hier zunächst einige Lieder vorweg. Denn einmal möchte ich vorläufig feststellen, daß das Ich der Psalmen in einigen Fällen wirklich die Gemeinde bedeutet. Uebrigens aber liegt

74, 12. 44, 5. 7. 16. An ersterer Stelle heißt es : „Aber „Gott ist mein König von Alters her, der Rettungsthaten „vollführte inmitten der Erde“. Hier kann das Ich (vgl. dagegen Wir v. 9) nur die von den Heiden verfolgte Gemeinde vorstellen. Denn erstlich handelt sichs um die Noth der Gemeinde. Zweitens ist Jahve der König Israels und nicht des einzelnen Israeliten. Endlich sagt das redende Ich, daß Jahve sich von Alters her als sein König erwiesen habe. LXX hat dem Sinne nach richtig : βασιλεὺς ἡμῶν. — Ebenso findet sich Ps. 44, 5. 7. 16 neben sonst durchgängigem Wir ein Ich, das auf die Gemeinde bezogen werden muß. Auch hier ist Jahve der König Jakobs (v. 5) und nicht um persönliche Schmach handelt sich's, sondern um die der Gemeinde (v. 16). Bei v. 7 ist zu beachten, daß der ersten Person Singularis im Vordersatz die erste Pluralis im Nachsatz entspricht <sup>1)</sup>).

In den genannten Fällen wechselt Ich mit Wir, es kommt aber vor allem auf die Lieder an, in denen überall ein Ich redet. Hierbei gehe ich von Ps. 6 aus. Ich thue das nicht deshalb, weil ich hier die Gegner am leichtesten zu überzeugen hoffte, vielmehr wird die Richtigkeit meiner Beurtheilung von Ps. 6 sich z. Th. erst bei Besprechung anderer verwandter Lieder mit voller Evidenz ergeben. Wohl aber tritt bei diesem viel discutirten Liede die Unzulänglichkeit der herrschenden Auslegung deutlich zu Tage und übrigens finden sich hier eine Reihe von Momenten vereinigt, die sonst meistens zerstreut auftreten.

---

mir daran, gewisse typische Fälle zusammenzustellen. — Man möchte für die folgende Untersuchung von vornherein eine gewisse Grenze fordern, sofern nämlich einige Lieder des Psalters nicht nur dem David beigelegt, sondern auch auf einen bestimmten Zeitpunkt seines Lebens zurückgeführt, also von der betr. Ueberschrift wenigstens individuell gedeutet zu sein scheinen. Die Erledigung dieses Einwandes verschiebe ich auf den Schluß dieser Abhandlung.

<sup>1)</sup> Die Perfecta v. 8. 9 gehn m. E. auf die Zukunft.

Der hier Redende ist in großer Noth, die seinen Untergang herbeizuführen scheint. Er kann diese Noth nur als Schickung des Zornes Jahves betrachten, der mit ihm wegen seiner Sünden ins Gericht gehen und ihn vernichten will. Auf's tiefste erschüttert ruft er Jahve um Gnade an, er möge seinen Diener retten, der dafür seinen Namen in der Welt verherrlichen will. Denn im Todtenreich preist Niemand den Jahve. Schon lange hat der Leidende geseufzt und geweint, er ist darüber matt geworden und seine Augen sind eingefallen. Was nämlich sein Leiden noch besonders bitter macht, ist der Gedanke, daß sein Untergang der Triumph seiner gottlosen Feinde wäre. Gerade an diesem Punkte schlägt aber die Klage auf einmal in die Gewißheit der Rettung um. Die bösen Feinde werden nicht Recht behalten, vielmehr wird Jahve den Leidenden retten, plötzlich werden die Gegner vom göttlichen Zorn getroffen werden.

Vor allen Dingen ist der hier Redende von Feinden verfolgt. Denn v. 8, wo die Klage ihren Höhepunkt erreicht, heißt es: „Eingefallen ist vor Gram mein Auge, „es ist gealtert wegen aller meiner Dränger“<sup>1)</sup>. Danach muß das Leiden wenigstens hauptsächlich in Verfolgung bestehn. Hierin wird man dadurch bestärkt, daß bei der Aussicht auf Rettung (v. 9—11) allein die bösen Feinde in Betracht kommen, nicht aber eine zu hebende Krankheit. Schließlich ist der Wortlaut von v. 9—11 entscheidend. Beschämt müssen die Feinde zurückweichen, indem sie plötzlich erschrecken, d. h. sie werden plötzlich von einem schweren Schläge getroffen und damit nimmt das Leiden des Redenden ein Ende. Nun ist es aber mit der Verfolgung hier eine eigene Sache. Von Seiten der zahlreichen Verfolger droht dem Redenden nicht unmittelbar der Tod,

---

<sup>1)</sup> מכל צוררי ist freilich sehr hart, man erwartet מכל.

er meint vielmehr an dem Kummer zu sterben, den sie ihm bereiten. Nur den Sinn können die Worte v. 8 haben. Obendrein sagt der Redende aber auch, er sei krank: „Sei mir gnädig, o Jahve, denn ich bin siech! Heile mich, o Jahve, denn meine Gebeine sind erschrocken! „Und meine Seele ist sehr erschrocken und Du, o Jahve, „wie lange —?“ (v. 3. 4). Hier ist von Krankheit die Rede. Man kann dem nicht dadurch entgehn, daß man *die einzelnen Ausdrücke* bildlich deutet. Das Verbum רפא kann freilich in übertragenem Sinne jede Art der Wiederherstellung bedeuten (z. B. Jer. 17, 14) und אכלל kann auch das Schmachten vor Kummer bezeichnen (Jer. 15, 9). Die Steigerung von v. 3 zu v. 4 zwingt auch nicht an leibliche Krankheit zu denken. Es ist der hebräischen Vorstellungsweise ganz entsprechend, daß der Schrecken zuerst die Glieder und dann das Lebenscentrum, die Seele, ergreift. Gleichwohl wollen diese verschiedenen Momente *zu einem Gesamtbild* vereinigt sein und nicht einen bloßen Seelenzustand als vielmehr leibliche Krankheit schildern. Das verlangt die Analogie der übrigen Psalmen dieser Art (Ps. 22. 30. 38. 41. 102), wo überall feindliche Verfolgung und Krankheit neben einander stehn. Namentlich kommt Ps. 38 in Betracht, der in dieser Hinsicht für das Verständniß von Ps. 6 maßgebend sein muß. Versteht man ferner v. 3 ff. nur vom Seelenzustand des Redenden, dann wäre bis zum Schluß von v. 8 von seinem Leiden gar nichts gesagt. Man giebt denn auch meistens zu, daß v. 3. 4 von Krankheit reden, versucht aber die Ausflucht, daß die Krankheit nur Bild der Verfolgung sei. Indessen ist diese Annahme gänzlich unzulässig, so lange man das Ich des Liedes individuell deutet. Unmöglich kann die Verfolgung, die ein Einzelner leidet, unter dem Bilde einer Krankheit dargestellt werden und zwar so, daß wir von der Verfolgung zunächst überhaupt gar nichts erfahren und erst nachträglich merken (v. 8—11), daß es sich

eben nicht um Krankheit, sondern um Verfolgung handele. Jedem Dichter ist es doch um den vollen und unmittelbaren Ausdruck seiner Empfindung zu thun. Nur so kann er sich selbst genügen und auf andere wirken. Hier dagegen (und in einer ganzen Reihe ähnlicher Fälle) hätte der Dichter seine Lage aufs sonderbarste verschleiert und sich selbst den wunderlichsten Hemmschuh angelegt<sup>1)</sup>. Vermuthlich ist es diese Einsicht gewesen, was Ewald bewog, allem anderen zum Trotz das Leiden des Dichters als wirkliche Krankheit zu betrachten. In der That bleibt nichts anderes übrig, wenn man das Ich persönlich versteht. Weiter muß dann die Krankheit mit der Verfolgung in nächster Beziehung stehn und durch dieselbe verursacht sein. Furcht und Hoffnung, Klage und Jubel (v. 3—8. 9—11) müssen nothwendig einander entsprechen, das verlangt die gewaltige Leidenschaft, die das Lied bewegt. Man müßte sonst den hier geäußerten Empfindungen jede innere Wahrheit aberkennen. Ueberdies ist es deutlich, daß die Niederlage der Feinde dem Redenden ebenso gewiß die Genesung bringt, wie der Kummer über die Verfolgung ihn todtkrank macht. Jedenfalls wäre der Redende, wenn er ein Individuum vorstellte, in einer höchst singulären Lage. Man müßte deshalb auch erwarten, daß er ihre einzigartige Complication irgendwie darlegte. Sonderbarer Weise kehrt jedoch dieselbe räthselhafte Situation genau so in Ps. 13 wieder und ähnlich sind die vorhin genannten „Krankenlieder“ alle. Soweit die Ausleger diese Schwierigkeiten überhaupt empfinden, helfen sie sich (wie z. B. Hupfeld) mit der Ausflucht, der Dichter meine es nicht ernst, wenn er von Todesgefahr rede. Wer ihm aber Uebertreibung zuschiebt, hat ihn offenbar nicht verstanden.

---

<sup>1)</sup> Natürlich ist es etwas ganz anderes, wenn Jeremia einmal (15, 18) die Endlosigkeit seiner Leiden mit einer unheilbaren Krankheit vergleicht. Da liegt die Bildlichkeit der Redeweise am Tage.

Thatsächlich kommt die herrschende Auslegung von Ps. 6 überall auf Rathlosigkeit hinaus.

Ein befriedigendes Verständniß von Ps. 6 ergibt sich dagegen, sobald man einsieht, daß hier das verfolgte Israel redet. Es handelt sich um die gemeine Noth, die allen wohlbekannt ist; Jedermann weiß, was dabei in Rede steht. Deshalb kann sofort bildlich von ihr geredet werden, ohne daß die bildliche Redeweise eine Verschleierung der Wirklichkeit wäre. Sie ist jetzt auch kein Hemmnis für den unmittelbaren Ausdruck der Empfindung. Vielmehr entspricht die Personification nicht nur der Lebendigkeit, mit der die Gemeinde ihr Verhältniß zu Jahve auffaßt, sie ermöglicht auch die lebendigste Auffassung und Darstellung der Leiden der Gesamtheit. Sobald aber die Personification gegeben ist, ist auch das Bild gegeben. Das Leiden eines Einzelnen wird am anschaulichsten in der Krankheit; wie beliebt es war, Israels Leiden als Krankheit vorzustellen, weiß Jeder aus den Propheten <sup>1)</sup>. Aus der Personification der Gemeinde begreift sich sodann der Mangel an Anschaulichkeit in der Schilderung, das Ineinanderfließen von Sache und Bild, Verfolgung und Krankheit. Auch v. 8 wird so verständlich. Die Gemeinde erliegt nicht überall dem Schwert ihrer Verfolger, unter dem Druck der Heiden und der Gottlosen meint sie vielmehr hinzusiechen. Freilich muß nun auch v. 7 zur Personification gehören <sup>2)</sup>.

In Betracht kommt ferner die nahe Verwandtschaft von v. 2 mit Jer. 10, 24, wo ebenfalls die Gemeinde redet.

<sup>1)</sup> Jes. 1, 5. 6. 17, 11. 33, 24. 53, 3 ff. Hos. 5, 13. Thren. 1, 13.

<sup>2)</sup> Von apologetischer Seite hört man zuweilen die Frage, wie doch Jes. 53, wenn dort das wahre Israel gemeint wäre, überhaupt verstanden werden konnte. Diese Frage ist wohl begründet und allein in Psalmen wie diesem und vielen anderen kann man eine befriedigende Antwort finden.

Auch erscheint jetzt v. 6 in einem völlig anderen Lichte. Mit dem Untergange der Gemeinde würde das Lob Jahves auf Erden ein Ende haben — deshalb soll und muß Jahve die Gemeinde erhalten<sup>1)</sup>. An dem Lobe eines einzelnen Frommen kann ihm soviel nicht liegen. Schon aus diesen Gründen muß Rosenmüller Recht gegeben werden, wenn er für Ps. 6 die Deutung erneuert, die bereits Aben Ezra zur Wahl stellt.

Wichtig ist aber auch der plötzliche Uebergang von der fast verzweifelten Klage zur Gewißheit der Rettung. Wie sollen wir es uns vorstellen, daß ein Einzelner, mag er nun krank oder von Feinden verfolgt sein, mitten in der Verzweiflung plötzlich in sich selbst die völlige Gewißheit findet, daß Jahve ihn retten werde? Es handelt sich hier freilich um seelische Vorgänge, die sich einer zureichenden Erklärung schließlich entziehen. Inzwischen kehrt diese Erscheinung ähnlich in manchen anderen Psalmen wieder<sup>2)</sup> und deshalb muß hier wie anderswo nach ihren Vorbedingungen gefragt werden. Die Ausleger machen sich hierum zu wenig Sorge und wo sie die Frage überhaupt stellen, thun sie sie sofort mit Gewaltstreichen ab, die kaum einer Widerlegung bedürfen. Nur so kann ich es bezeichnen, wenn man vermuthet, der zuversichtliche Schluß sei erst beigefügt, nachdem die Rettung eingetreten

---

<sup>1)</sup> „Ich werde nicht sterben, sondern leben und die Thaten Jahves verkündigen“. So sagt, wie auch Ewald zugiebt, 118, 17 *die jüdische Gemeinde*. Die Verkündigung der Gröfse Jahves ist ihre geschichtliche Aufgabe, in deren Lösung sie unersetzlich ist. Im Grunde ist es dasselbe wie das Verbum Dei manet in aeternum (Jes. 40, 8). Vgl. noch 115, 16 ff. 26, 6 ff. 30, 10. 13. 57, 10. 71, 17. 88, 11 ff. 89, 2. 104, 33. 34. 145, 21. Bis einst die Weltherrschaft Jahves in anderer Weise offenbar wird, thront er über den Lobliedern Israels (22, 4).

<sup>2)</sup> 7, 15 ff. 13, 6. 22, 22 ff. 26, 12. 27, 13. 28, 6 ff. 31, 6. 8 ff. 22 ff. 41, 13. 14. 56, 13 f. 57, 7 ff. 69, 31 ff. 86, 12. 13. 116, 8 f. 16. Vgl. auch Ps. Sal. 5, 18—22.

war <sup>1)</sup>, oder auch annimmt, der Dichter vergegenwärtige sich nach der Rettung das Gebet, das die Rettung erflehte, und stelle ihm zugleich seinen Erfolg und den Dank für die Rettung an die Seite <sup>2)</sup>. Im ersteren Falle wird die zweifellose Einheit dieser Lieder preisgegeben, im letzteren ihre ebenso zweifellose Lebenswahrheit. Sie entstammen der Noth und Gefahr und ebenso absichtlich wie naturwahr treten Verzweiflung und zuversichtliche Hoffnung einander gegenüber. Deshalb muß man fragen: konnte der Einzelne angesichts drohender Todesgefahr mit derartiger Zuversicht auf Rettung hoffen, wie das in diesen Psalmen geschieht? Im Allgemeinen sind solche Ansprüche des Individuums im A. T. nicht sehr berechtigt und die zuversichtliche Erwartung ihrer Erfüllung unerhört. Um das zu verstehen, müßte man annehmen, daß der Tod des Redenden an sich den Untergang der guten Sache und den Triumph der Gottlosigkeit bedeutete. Aber das ist bei einer Einzelperson nicht leicht vorstellbar und der Redende sollte dann doch irgendwie andeuten, daß und weshalb er soviel für Jahve werth sei. Statt dessen sagt er nur indirect, daß er Jahve für seine Rettung preisen würde (v. 6) und übrigens fühlt er sich um seiner Sünden willen als Gegenstand des göttlichen Zorns (v. 2). Man hat freilich diesen Psalm und einige andere verwandte dem Jeremia <sup>3)</sup> beilegen wollen, vielleicht in dem unbestimmten Gefühl, daß solche Ansprüche nur aus ganz außerordentlichen Verhältnissen begreiflich seien — aber, um von anderem zu schweigen — wo wäre in diesen Psalmen das eigenthümliche prophetische Berufsbewußtsein Jeremia's zu finden, auf dem allein solche Ansprüche beruhen könnten?

<sup>1)</sup> So Ewald zu Ps. 28. 31.

<sup>2)</sup> So selbst Olshausen zu Ps. 28. 31.

<sup>3)</sup> Vgl. Jer. 20, 13. Es fragt sich aber auch noch, ob *diese* Worte nicht ex post geschrieben sind.



Dagegen ist dies Schwanken zwischen Verzweiflung und Zuversicht für das israelitische oder vielmehr jüdische Gemeinbewußtsein charakteristisch. Immer wieder möchte die Gemeinde unter dem Druck der Schuld und des göttlichen Zornes verzagen, immer wieder erscheint ihr stets neues Unglück die Endlosigkeit des göttlichen Zornes zu beweisen, der sie zuletzt vernichten will, und dabei steht doch die Gewißheit der messianischen Zukunft und also auch der immer neuen Rettung der Gemeinde unerschütterlich fest. Diese beiden gegensätzlichen Stimmungen liegen im jüdischen Bewußtsein dicht neben einander. Sie treten hier und oft nur scheinbar unvermittelt einander gegenüber, in Wahrheit ist überall die eine von der anderen bedingt. So oft auch die Gemeinde von den Gottlosen oder von der Heidenwelt verschlungen zu werden scheint, als ob Jahve sie um ihrer Sünden willen vertilgen wollte, zuletzt können die gottlosen Feinde nicht triumphiren, die Gemeinde Jahves muß erhalten bleiben: „Weicht von mir alle ihr Uebelthäter!“ Ob hier die Gottlosen (vgl. 139, 19) oder Heiden gemeint sind, bleibt unklar.

Könnte bei Ps. 6 bezüglich des Verhältnisses von Krankheit und Verfolgung noch irgend ein Zweifel bestehn, bei Ps. 38 ist jeder Zweifel ausgeschlossen und damit gewinnt die oben begründete Erklärung von Ps. 6 noch größere Sicherheit. Der hier Redende fühlte sich von Gottes Zorn getroffen, der ihn gezüchtigt und seine Pfeile auf ihn abgeschossen hat. An seinem Leibe ist nichts mehr heil, seine Striemen stinken und eitern (v. 2—6. 8). Sein Leiden erscheint geradezu als Aussatz, seine Angehörigen und Freunde meiden ihn deshalb (v. 12). Nachher ist aber von Krankheit kaum noch die Rede (v. 18), vielmehr wird der Redende von grausamen Feinden geschmäht und verfolgt, die ihn gern zu Fall bringen möchten (v. 17. 18), ihm mit List und Trug beizukommen suchen (v. 13. 20) und nach seinem Leben trachten (v. 13). Man

fragt billig, weshalb doch der von aller Welt verlassene Mann noch mit Lüge und Heimtücke verfolgt wird, weshalb seine Feinde ihm, dem hoffnungslos Kranken, ans Leben wollen. Diese Frage ist um so nothwendiger, weil es sich mit Ps. 41 genau ebenso verhält. Dazu kommt, daß die Klagen zumeist (v. 3—12) von der Krankheit reden (vgl. dag. v. 13), während bei der Bitte um Rettung nur die Feinde ins Auge gefaßt werden (v. 14—23) <sup>1)</sup>. Man sieht sich somit auch hier zu der Annahme gedrängt, daß die Krankheit eben nur Bild des Leidens ist, das in Wahrheit in Verfolgung besteht. Hitzig, der seinerseits den Jeremia für den Verf. hält und die Schläge v. 3 ff. unerschrocken auf Jer. 20, 2 bezieht, läugnet mit Recht, daß Verfolgung, die ein Einzelner erleidet, in solcher Weise allegorisirt werden könne. Diese Einsicht führt aber nothwendig zu dem Schluß, daß die Gemeinde redet. Die Verwandtschaft von v. 4 ff. mit Jes. 1, 5 f., von v. 14 f. mit Jes. 53, 7 und von v. 12 mit Jes. 53, 3. 4 liegt auf der Hand. Schon das Targum und später Raschi haben das Lied auf die Gemeinde bezogen.

Auch bei Ps. 22 gelangt man zu keinem befriedigenden Verständniß, so lange man in dem redenden Subject ein Individuum sucht. Unlösbar erscheint dann der Contrast, in dem der erste Theil des Liedes (v. 2—22) mit dem zweiten (v. 23—32) steht. Dort ist es mit dem Redenden aufs äußerste gekommen, er ist dem Untergange nahe (v. 16. 21) und fleht um schleunige Rettung — hier schlägt plötzlich mitten in v. 22 der ängstliche Hülferruf in die zuversichtliche Erwartung der Rettung um <sup>2)</sup> und sofort verspricht er nicht sowohl seinen Dank für die

<sup>1)</sup> Hierin gleicht das Lied durchaus dem 6. Psalm.

<sup>2)</sup> עֲנִיתִי kann natürlich nur Perf. proph. sein. Einen Precativ giebt's im Hebräischen nicht. Vgl. A. Müller in Guericke's Zeitschrift 1877 S. 199 ff.

Rettung (v. 23. 26) als er ihn vielmehr schon abstattet. Der ganze Same Jakobs soll den Jahve für die Rettung des Redenden loben (v. 24. 25). Das höchste Glück wird Israel zu Theil (v. 27) und alle Heiden bekehren sich zu Jahve, der seine Weltherrschaft aufrichtet (v. 28—30). Alle zukünftigen Geschlechter werden ihm dienen und ihn für den Erweis seiner Gerechtigkeit preisen (v. 31. 32)<sup>1)</sup>. Wohin verliert sich der Dichter! Woher dieser plötzliche und völlige Umschlag seiner Stimmung? Unmöglich kann der letztere mit Calvin daher erklärt werden, daß die Rettung eben schon eingetreten sei. Woher dann aber eine solche Gewissheit der Rettung, daß der Redende sich selbst darüber fast schon vergessen und von der Zukunft Israels und der Bekehrung der ganzen Welt mit soviel Worten reden kann<sup>2)</sup>? Nun ist die Rettung des Redenden offenbar für ganz Israel von der größten Bedeutung, deshalb soll das ganze Volk den Jahve dafür ehren und fürchten (v. 24. 25). Vor der Hand liegt es, auch v. 31. 32 dahin zu verstehn, daß eben hierfür Jahve in alle Zukunft gepriesen werden soll. Ueberdies handelt es sich v. 27 um die messianische Zukunft, das messianische Glück Israels beweist den Heiden die alleinige Gottheit Jahves (v. 28)<sup>3)</sup>. Die Rettung des Redenden ist aber nicht nur ein Angeld auf die Erfüllung der Zukunftshoffnung, sie

---

<sup>1)</sup> Offenbar richtig hat man v. 32 יבא zu v. 31 gezogen und v. 30 conjicirt אך לו ישתחו. Man möchte weiter aber für דשני lesen ישרי und ונפשו לא היה als falsche Glosse zu יורדי עפר (hier = Sterbliche, nicht = Verstorbene) streichen.

<sup>2)</sup> Ewald: „Eine nahe Aussicht, zu der sich der Dulder zu erheben wagt, führt ihn weiter zur entfernten, diese wieder durch sich selbst zu noch entfernten und höheren.“

<sup>3)</sup> Es ist durchaus willkürlich, wenn Hofmann und Hupfeld den engen Zusammenhang von v. 28 ff. mit dem Vorhergehenden läugnen und in diesen Versen nichts als eine weitere Lobpreisung Jahves sehn wollen.

steht damit vielmehr in thatsächlichem Zusammenhang. Denn augenscheinlich geht die Rede v. 27 in gleichem Tenor fort, ein Uebergang zu einem entfernten Gegenstand ist nicht zu erkennen. Verständlich wird der Gedankengang in v. 23—32 nur dann, wenn das redende Ich die Gemeinde ist. Gerade in Nothzeiten war die messianische Hoffnung in der Gemeinde lebendig, je größer die Noth war, um so viel näher erschien die messianische Zukunft. Wie dagegen die Rettung eines einzelnen Märtyrers die unmittelbare Nähe der messianischen Zeit bedeuten könne, ist schwer abzusehn. In einer Lage Jeremias (Jer. 37), aus der Hitzig das Lied begreifen möchte, versteht man, abgesehen von allem andern, diese Erwartung durchaus nicht, und wie ein unbekannter Dulder, der im Exil unter den Heiden lebte, sich selbst eine solche Bedeutung hätte beilegen sollen, bleibt unerfindlich trotz aller Worte, die Ewald hierfür aufbietet. Auch bleibt so die plötzlich auftretende Gewissheit der Rettung unerklärlich. Nur die Gemeinde kennt eine derartige Gewissheit, für den Einzelnen müßte dieselbe in ganz bestimmter Weise motivirt sein. Statt dessen sagt der Redende nichts von seinem besonderen Verhältniß zu Gott, er sagt auch nichts von seiner Schuld oder Unschuld. Erst hinterdrein bezeichnet er seine Feinde als Uebelthäter (v. 17 vgl. v. 13) und seine Rettung als einen Erweis der göttlichen Gerechtigkeit (v. 32), sonst redet er nur von seinem Gottvertrauen. *Das Gemeinbewußtsein bedarf eben keiner näheren Darlegung.*

Uebrigens finden sich auch sonst Andeutungen genug, die auf das m. E. allein richtige Verständniß hinweisen. In v. 4—6 erinnert der Redende an die wunderbaren Rettungen, die das Volk Israel von Alters her erfahren hat und wofür die Loblieder Israels den Jahve preisen, und hält damit vorwurfsvoll sein Elend zusammen. Darf ein Einzelner seine persönliche Sache in solcher Weise mit

der Sache Israels auf eine Stufe stellen? Zudem klingen die Ausdrücke v. 7 an Jes. 41, 14. 52, 14. 53, 3 an. Bemerkenswerth ist ferner die Undurchsichtigkeit der Schilderung v. 13—22. Trotz vieler Worte und Bilder bekommt man keine klare Vorstellung von der Lage des Redenden, von der Wirkung der Verfolgung auf ihn. Die Ausleger sträuben sich mit Recht dagegen, v. 19 wörtlich zu verstehn, aber bei v. 15. 16. 18 ist das ebensowenig angängig. Soll man denn wirklich annehmen, der Verfolgte sei vor Kummer abgemagert und deshalb der Spott seiner Feinde? Vielmehr liegt hier wiederum das *Bild* der Krankheit vor. Bei v. 15. 16 möchte man an die Angst denken, die ein von wilden Thieren Verfolgter empfindet, aber auch hier spielt offenbar das Bild der Krankheit hinein. Jedenfalls erscheint es widersinnig, daß ein Einzelner die Wirkung der erlittenen Verfolgung in solcher Art als Krankheit *schildern* sollte, wie das hier der Fall wäre. Oder will man auch hier an *wirkliche* Krankheit denken, die durch die Verfolgung herbeigeführt wäre? Diese Unklarheit der Schilderung, womit der Mangel an stetigem Gedankenfortschritt hier (v. 13. 14. 17. 21. 22. — v. 15. 16. 18. 19. — v. 12. 20) und im zweiten Theile (v. 23. 26. — v. 24. 25. 27) zusammenhängt, bedarf der Erklärung, und das um so mehr, als sie mit großer Lebhaftigkeit und Tiefe der Empfindung gepaart ist. Ich darf mich hier wohl auf den unbefriedigenden Eindruck berufen, den dieser Psalm bei der herrschenden Auffassung jedem Leser hinterläßt. Eine Erklärung ergiebt sich allein bei der Annahme, daß hier eine Personification der Gemeinde vorliegt. *Die Personification führt nothwendig zur Verwischung aller concreten Umstände, sie verursacht Farblosigkeit und Verschwommenheit der Darstellung und muß deshalb auch einen begabten Dichter unsicher machen.* Indessen ist so die Zerflossenheit vieler Lieder dieser Art zu erklären.

Schon Raschi und Kimchi haben den 22. Psalm auf die jüdische Gemeinde (und ihre Leiden im Exil) bezogen, neuerdings hat zuerst Rosenmüller diese Deutung wieder aufgenommen. Hupfeld weiß dagegen nur einzuwenden, daß der Redende v. 23. 26 zwischen sich und anderen Jahvedienern unterscheide. Aber bei der zweifellos nach-exilischen Entstehung des Liedes erledigt sich dieser Einwurf schon damit, daß Noth und Rettung zunächst natürlich nur die Gemeinde in Judäa betrafen, nichtsdestoweniger aber die Judenschaft der ganzen Welt angingen. Uebrigens sieht man nicht ein, weshalb die Gemeinde nicht zwischen sich selbst und ihren Gliedern unterscheiden könnte. Israel ist verschieden von den Israeliten (Hos. 1. 2) und Rahel von ihren Kindern (Jer. 31, 15 ff.) <sup>1)</sup>. Dagegen sind v. 10. 11 nach Jes. 49, 1 zu verstehn.

Ps. 23 wird vom Targum auf Israels Wanderung durch die Wüste und auf das Exil bezogen und in der That kann als Subject des Liedes wohl nur die Gemeinde verstanden werden. Aufser Olshausen nimmt freilich Niemand Anstoß daran, daß nach der herrschenden Auslegung der Einzelne sich hier als ein einzelnes Schaf vorstellen soll, das Jahve als Hirt weide. Aber der Hirt weidet nicht einzelne Schafe, sondern eine Heerde und Jahve heißt sonst überall der Hirte Israels und Israel Jahves Heerde <sup>2)</sup>. Nur einmal heißt es im Munde Jakobs, daß Jahve ihn geweidet habe (Gen. 48, 15), aber Jakob war kein Einzelner und übrigens ist er das Volk in nuce. Ferner soll

<sup>1)</sup> Vgl. sonst 68, 27. 149, 1 sowie 26, 12. 35, 18. 27, 40. 4, 10 f. 66, 16. 69, 7. 33. 109, 30. 116, 14. 18. 142, 8. Ferner gehören hierher 51, 10. 106, 4. 5, auch 11, 1 u. s. f.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Gen. 49, 24. Jes. 40, 11. Jer. 31, 10. Ps. 80, 2. 28, 9. Ez. 34, 14 ff. sowie Jes. 63, 11. Jer. 23, 1 ff. Ez. 34. Mi. 7, 14. Zach. 9, 16. Ps. 74, 1. 79, 13. 95, 7. 100, 3. Bekanntlich bedeutet das Verbum רָעָה öfter herrschen (z. B. 2 Sam. 5, 2. Mi. 5, 3) und „Hirt“ steht bei den Propheten sehr gewöhnlich für „König“.

Jahve um seines Namens willen den Redenden beglücken (v. 3). Nun sagt freilich Deuterocesaja einmal, Jahve habe jedes einzelne Glied seines Volkes zu seiner Ehre geschaffen und deshalb müsse er jeden einzelnen Juden befreien, der in die Heidenwelt verschlagen sei (Jes. 43, 7). Aber einem derartigen Postulat Deuterocesajas entsprach keineswegs das Bewußtsein und der Anspruch der einzelnen Frommen. Jahves Ehre haftete am Volke, in Israels Schicksalen mußte seine alleinige Gottheit offenbar werden, nicht aber im Ergehen der Individuen <sup>1)</sup>. Auch der Schluß v. 5. 6 ist nur dann recht verständlich, wenn die Gemeinde redet. Die Gemeinde weiß sich als Jahves Schützling, Gast und Hausgenossen, sofern sie in Jahves Lande wohnt und zum Tempel Zutritt hat. Hierin hat sie nicht nur die Gewähr der göttlichen Gnade, vielmehr erscheint alle Gnade Jahves als hierin einbegriffen. Das Wohnen im heiligen Lande und in der Nähe des Tempels bedeutet für die Gemeinde das Heil in seinem ganzen Umfang, die Vertreibung von hier die Verstofsung und Vernichtung der Gemeinde. Einstmals war es ihr so ergangen, aber nie wieder sollte es dahin kommen. Was ich Stud. u. Krit. 1884 S. 720 ff. hierüber ausgeführt habe, bedarf in sofern der Correctur, als ich in der Anwendung dieser Vorstellung auf die Einzelnen zu weit gegangen bin (a. a. O. S. 723). Wohl war der Tempel wie für die Gemeinde so auch für den Einzelnen von höchster Bedeutung (Ps. 122), aber schwerlich konnte der Einzelne sich so als Jahves Gast und Hausgenossen und Jahve als seinen Wirth, Patron und Hausherrn betrachten, wie das hier und an anderen Stellen geschieht. So vertraut stand nur die Gesammtheit,

---

<sup>1)</sup> Vgl. Jos. 7, 9. 1 Sam. 12, 22. Jes. 48, 9. Jer. 14, 7. 21. Ez. 20, 9. 14. 22. 44. Ps. 79, 9. 106, 8. 115, 1 sowie Ex. 9, 16. 2 Sam. 7, 26. Jes. 64, 1. Ez. 36, 20. 23 u. a. St. Danach sind aber auch die Stellen Ps. 25, 11. 31, 4. 109, 21. 143, 11 zu beurtheilen.

nicht aber der Einzelne Jahve gegenüber. Ferner konnte der Einzelne im Allgemeinen sehr wohl fern vom Tempel leben und umgekehrt schützte ihn die Nähe des Tempels keineswegs vor aller Noth. Dagegen wäre die Vertreibung der Gemeinde von der heiligen Stätte das Ende der Religion gewesen. Hierauf ist der so oft wiederkehrende Ausdruck der Freude, beim Heiligthum bleiben zu dürfen, und die Bitte um Erhaltung dieses höchsten Glückes zu beziehen <sup>1)</sup>. Die Bewirthung, von der hier die Rede ist, wird deshalb auch nicht den Lebensunterhalt des Einzelnen, sondern den dem ganzen Volke bescheerten Erntesegen bedeuten (Ps. 36, 9. 65, 5). Endlich gewinnen nun die Worte נָגַר צָרֵי v. 5 einen besseren Sinn. Nicht ein kleinlicher Seitenblick auf diese und jene Privatfeindschaft spielt in diesen herrlichen Ausdruck des Gottvertrauens hinein. Gemeint sind vielmehr die Gottlosen oder die Heiden, von denen die Gemeinde unaufhörlich bedroht ist: all ihre Bosheit kann die Gnade Jahves gegen sein Volk nicht abschneiden <sup>2)</sup>.

Wenn überhaupt ästhetische Gründe keine kritischen sind, für die Exegese kommen die ersteren doch in Betracht, sofern es sich um die innere Harmonie der Stimmung handelt. Es ist wahr, daß der Feindeshafs im A. T. eine große Rolle spielt und auch der Hafs gegen persönliche Feinde und die Freude über ihren Untergang oft nicht als im Widerspruch mit der Frömmigkeit empfunden wird (vgl. z. B. Jes. Sir. 25, 7). Gleichwohl ist den

---

<sup>1)</sup> 5, 5 ff. 15, 1. 16, 11. 24, 3. 27, 4 ff. 31, 21. 36, 8 ff. 41, 13. 51, 13. 52, 10. 61, 5. 65, 5. 84, 5. 91, 1. 92, 14. 102, 29. 132, 13 ff. 140, 14.

<sup>2)</sup> Daß bei Personification der Gemeinde auch von ihrer Lebensdauer die Rede ist (v. 6), macht keine Schwierigkeit. Ein ewiger Bestand der Gemeinde ist nicht selbstverständlich. Vgl. 27, 4. 31, 11. 63, 5. 102, 4. 104, 33. 116, 2. 146, 2 und besonders 102, 24 f.



Psalmen in dieser Hinsicht vielfach Unrecht widerfahren, indem man auf persönliche Verhältnisse bezog, was in Wahrheit die Gemeinde und ihren Gegensatz gegen die Gottlosen und die Heiden betrifft. Am deutlichsten ist das bei Ps. 30. Redet hier ein Einzelner, dann kann dies Lied nur als Dank für die Rettung aus tödtlicher Krankheit verstanden werden und die Krankheit hier so wenig wie anderswo (vgl. oben zu Ps. 6) Bild einer Verfolgung sein, die ihn betroffen hätte. Aufs äußerste war es mit ihm gekommen, schon sollte er ins Todtenreich hinabsinken, als Jahve ihn ins Leben zurückrief und ihn heilte (v. 3. 4. 9. 10). Aber welch ein widerwärtiger Contrast entsteht nun! Auf der einen Seite die aufrichtigste Einsicht in die innere Nothwendigkeit des schwersten Leidens, das den Redenden einer falschen Sicherheit entriß (v. 7), das freudigste Gottvertrauen (v. 6), der herzlichste Dank für die erfahrene Rettung, das Bewußtsein, daß das neu-geschenkte Leben allein dem fortwährenden Lobe Gottes gewidmet sein könne (v. 13) — und auf der anderen Seite ginge der Dank gegen Gott doch zuerst dahin, daß die Schadenfreude eines persönlichen Feindes, der einen tödtlichen Ausgang der Krankheit erwartete, vereitelt sei (v. 2). Ein solches Verständniß muß seiner inneren Unwahrheit wegen abgelehnt werden. Thatsächlich redet aber die Gesammtheit der Frommen, die denn auch v. 5 zum Dank gegen Gott aufgerufen wird. So hat auch die jüdische Gemeinde das Lied verstanden (s. o. S. 53). Nun ist die Krankheit wirklich nur Bild der Verfolgung, welche die Gemeinde von ihren Feinden erlitt. Sie dankt Gott dafür, daß er die gottlose Welt nicht triumphiren ließe<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Züchtige Du uns nach Deinem Willen, aber den Heiden gieb „uns nicht preis! Denn wenn Du die Pest sendest, so giebst Du ihr „unseretwegen Auftrag, weil Du barmherzig bist und nicht zürnst, um „uns zu vernichten“ (Ps. Sal. 7, 3. 4). Die Heiden wollen überall die

Jahve hat sie aber auch deshalb gerettet, damit sie nun um so mehr ihrer geschichtlichen Aufgabe, das Lob Jahves in der Welt zu verkünden, sich widme (v. 13 vgl. dag. v. 10).

Dafs in Ps. 9 (v. 2—5. 14. 15) das redende Ich die Gemeinde bedeute, sagt schon Pseudo-Hieronymus z. St. : *iste psalmus totus in persona ecclesiae per prophetam de Antichristo cantatur*. Unter den Neueren hat dagegen allein Ewald dies eingesehn. Evident ergibt sich das Subject des Psalms, sobald man den Sinn des Ganzen richtig versteht, und hier ist De Wette auf halbem Wege stehn geblieben <sup>1)</sup>.

Gemeinde vernichten, aber weiter kommt folgendes in Betracht. Pest und Hungersnoth sind Schickungen der Gottheit und *müssen* als solche verstanden werden, aber durch die Verfolgung von Seiten der Heiden wird immer wieder die Macht Jahves und die Wahrheit des Glaubens in Frage gestellt. Aehnlich steht es mit der Unterdrückung der Frommen durch die Gottlosen. Umgekehrt ist es aber auch ein Triumph des Glaubens, wenn die Verfolger der Gemeinde schliesslich unterliegen. Damit beweist Jahve erstlich seine Macht und zweitens seine Gnade gegen Israel. Auch in letzterer Hinsicht sind solche Erweise von Zeit zu Zeit unentbehrlich; vgl. 41, 12. Denn die Noth besteht eigentlich fortwährend. *Deshalb spielt der Gegensatz gegen die Heiden und die Gottlosen in den Psalmen eine so grosse Rolle, während von anderen Leiden der Gemeinde wenig die Rede ist.*

<sup>1)</sup> Bekanntlich bildeten Ps. 9. 10 ursprünglich Einen alphabetischen Psalm, in dem das Alphabet mit jedem Distichon fortschritt. Erhalten ist der alphabetische Character bei den Distichen mit אבג . . . זחטו . ל . . . , während bei den übrigen Distichen der alphabetische Anfang zerstört ist, was bei absichtlicher Umarbeitung des Originals oder auch bei einer Restauration nach zufälliger Verstümmelung geschehen sein kann. Wie stark diese Bearbeitung im Uebrigen eingegriffen haben mag, ist schwer zu sagen. Olshausen meint, dafs sie sich auch auf die übrigen Distichen erstreckt habe. Er vermuthet auch, dafs der Unterschied von Ps. 9 und 10, sofern hier die Bitte und dort der Dank vorwiegt, vielleicht erst durch die Bearbeitung entstanden sei. Indessen erklärt sich jener Unterschied anderweitig. *Ich habe oben die Verszahlen aus den Distichen, deren alphabetischer*

Höchst auffällig ist in Ps. 9. 10 der stetige Wechsel des Dankes für erfahrene Hülfe und der Bitte um solche. Ewald setzt das Lied in die Zeit von Ninives Zerstörung und bezieht auf dies Ereigniß den hier ausgesprochenen Dank für Jahves richterliches Einschreiten, während er die Bitten um Rettung aus der damaligen Ueberschwemmung Palästinas durch die Aegypter und der in eben jener Zeit (unter Jojakim) in Jerusalem herrschenden Gottlosigkeit erklärt. Aufser De Wette verstehn sämmtliche Ausleger das Lied dahin, daß es theils Dank für eine vor kurzem erfolgte Rettung und zugleich Bitte um weitere Hülfe sei. Bei dieser Auffassung hinterläßt das Lied den Eindruck heillosen Wirrwarrs. Wie ist der helle Jubel 9, 2. 3. 12 mit der flehentlichen, fast verzweifelten Bitte 9, 10. 11. 20. 21. 10, 1 ff. 12. 13 zu reimen? Wie ist es zu verstehen, daß Jahve sich jetzt eben auf seinen Stuhl gesetzt und Gericht gehalten hat (9, 5), wenn anderseits sein Gericht ein zukünftiges ist und sein Stuhl erst bereit steht (9, 8. 9)? Hielt Jahve mitten in seinem Werke inne? Einerseits ist's mit den Heiden (9, 6. 7. 16. 10, 16) und den Gottlosen (9, 6. 17) völlig und für immer zu Ende und die Noth vorüber (9, 13), anderseits ist ihre Niederwerfung Gegenstand der Hoffnung (9, 10. 11). Auf ewig darf Jahve die Gemeinde nicht im Stich lassen (9, 19), endlich soll er der furchtbaren Verfolgung ein Ende machen, den Trotz der Gottlosen (9, 18. 10, 1. 2—11. 12. 13. 15) und der Heiden brechen (19, 18. 20. 21. 10, 18). Vgl. noch 9, 13 mit 9, 19. 10, 11. 12. Nirgendwo ist ein Uebergang vom einen zum andern zu entdecken, der Dichter fällt vielmehr beständig vom einen ins andere,

---

*Character erhalten ist, fett drucken lassen.* Man wird daraus sehen, daß die sicher überarbeiteten Verse sich ihrem Sinne nach von den anderen gar nicht unterscheiden, also auch der Sinn des Ganzen von der Bearbeitung schwerlich alterirt ist.

nur dafs Ps. 9 das eine und Ps. 10 das andere vorwiegt, auch handelt Ps. 9 mehr von den Heiden, Ps. 10 mehr von den Gottlosen. Zudem sind die bereits vernichteten Feinde schlechtweg אֹיְבִים (9, 4. 7), שְׁנָאִים (9, 14), גֵּוִים (9, 6. 16), רָשָׁע (9, 6. 17) und ebenso die noch zu vernichtenden גֵּוִים (9, 18. 20. 21), לְאֻמִּים (10, 9), אֲנֹשׁ (9, 20. 21. 10, 18), רָשָׁע (9, 18. 10, 1. 3. 4. 13. 15), רָע (10, 15). Man beachte vor allem die Folge von 9, 16. 17. 18. In Wahrheit ist überall von dem zukünftigen Weltgericht die Rede, wo Jahve der Herrschaft der Heiden in der Welt und der Herrschaft der Gottlosen in der Gemeinde ein Ende machen wird. Sein Kommen steht einerseits dem Glauben fest, andererseits ist es Gegenstand des sehnlichsten Verlangens, beides liegt im jüdischen Gemeinbewusstsein unmittelbar neben einander. Auch erklärt sich leicht, weshalb betr. der Vernichtung der Gottlosen die Bitte vorwiegt, betr. des Untergangs der Heiden dagegen der Dank. Die Heiden sind nicht in unmittelbarer Nähe wie die Gottlosen, der Druck, den man von jenen erfährt, wird nicht so beständig empfunden wie der von diesen, deshalb kann der Untergang der Heiden in der Imagination leichter als vollendete Thatsache vorgestellt werden. Die Perfecta als sog. Perfecta prophetica zu verstehn, macht gar keine Schwierigkeit<sup>1)</sup>. Nun ergibt sich aber von selbst, dafs das redende Ich die Gemeinde vorstellt.

---

<sup>1)</sup> Einer demnächst von mir zu veröffentlichenden Untersuchung über die messianische Hoffnung in den Psalmen will ich nicht vorgreifen, ich bemerke hier nur, dafs die Ausdehnung, in der die Psalmdichter das sogenannte Perf. proph. anwenden, von den Exegeten weit unterschätzt wird. Ein besonders deutliches Beispiel ist Ps. 85. Die Perfecta, mit denen dies Lied v. 2—4 beginnt, müssen auf die Zukunft gehn, die Uebersetzung im Präteritum oder Plusquamperfectum ist unmöglich. Wenn Jahve schon einmal alle Sünden völlig vergeben und allem Zorne ein Ende gemacht hat (v. 2. 3) und nun wieder zürnt und scheinbar auf ewig zürnen will (v. 5. 6), so fragt man doch, weshalb

Uebrigens ist es beachtenswerth, daß die Gemeinde in den Psalmen auch mit Du angeredet wird. Bezüglich Ps. 50, 7 ff. 81, 8 ff. ist nichts zu sagen und von Ps. 128 war oben S. 50 die Rede. Aber auch Ps. 37. 91 gehören hierher.

Ps. 91 handelt nicht schlechthin von dem Schutze, den Jahve gewährt, vielmehr wird dabei, wie Ewald richtig sieht, auf die Nähe des Heiligthums reflectirt (v. 1 vgl. 36, 8 f. 61, 5. 84, 5. 132, 14 ff. Ruth 2, 12). Danach zielt das Lied aber nicht auf einen einzelnen Frommen, sondern auf die Gemeinde bezw. auf alle Frommen, die in der Nähe des Tempels wohnen. Es ist ferner Characteristikum der Gemeinde gegenüber den Heiden, daß sie den Namen Jahves kennt (v. 14), d. h. ihn anzurufen weiß und wirklich anruft. Die Gesammtheit und nicht der Einzelne erlebt die messianische Zukunft (v. 16). Zu v. 16a vgl. man Ex. 23, 26. Auch die überschwängliche Verheißung v. 7 bekommt so einen besseren Sinn und das Einfallen der göttlichen Stimme (v. 14—16) erscheint natürlicher. Die wilden Thiere v. 13 möchten die Heidenvölker bedeuten.

Ebenso verhält sich mit Ps. 37. Gegenüber dem Glück der Gottlosen, die v. 7 schlechtweg als die Glücklichen bezeichnet werden, warnt dies Lied die Frommen

---

denn der Zorn wiederkehrte. Mindestens sollte gesagt sein, *daß* er wiederkehrte. Aber, wie Kimchi richtig bemerkt, hat der Zorn nach v. 6 noch nie ein Ende gehabt. Die völlige Vergebung und völlige Aufhebung des Zorns sind ihrer Natur nach etwas Definitives, sie bedeuten das messianische Heil, das aber bisher noch nicht eingetreten ist. Auch שׁוּב שְׁבוּת (v. 2) kann nur diesen Sinn haben. Also treten auch hier zuversichtliche Erwartung der messianischen Zukunft (v. 2—4), flehentliche Bitte um ihr endliches Kommen (v. 5—8) und Verheißung desselben (v. 9—14) neben einander. — Aehnlich verhält sich mit Ps. 126, wo die neuere Auslegung ebenfalls die bessere Einsicht der Alten verloren hat. — Bei Ps. 14 sieht Ewald richtig.

vor Mißmuth, Zorn und Neid (v. 2. 7. 8) und vertröstet sie mit dem Hinweis auf die messianische Zukunft. Da werden die Gottlosen ausgerottet (v. 9. 10. 22. 28. 34. 38) und die Frommen erben das Land (v. 3. 9. 11. 22. 27. 29. 34. 37). Daneben findet sich freilich wiederholt die Behauptung, daß auch schon in der Gegenwart die gerechte Vergeltung nicht fehle (v. 19. 21. 24—26. 35. 36). Indessen ist das doch nur ein Angeld auf die letzte große Abrechnung. Gegenwärtig muß der einzelne Fromme sich vielleicht damit begnügen, daß Jahve alle seine Schicksale bestimmt hat (v. 18. 23). Dabei aber haben die Frommen die Gewißheit, daß ihr Erbtheil ewig besteht, daß wenigstens ihren Nachkommen das höchste Heil zu Theil wird (v. 18). Denn einmal kommt die messianische Zeit, jeden Augenblick kann sie eintreten (v. 10). Das Du richtet sich auch hier weniger an die einzelnen Frommen, als an die Gemeinde (vgl. v. 27. 34). Es handelt sich um den Gegensatz der Parteien, die Frommen werden von den Gottlosen verfolgt (v. 12. 14. 32. 33. 40). Das richtige Verständniß hat Gottlieb Studer (Hiob S. 201 ff.).

---

*Ps. 3. 4.* Mit Recht läßt Olshausen die Frage unentschieden, ob in Ps. 3 das Volk oder ein Fürst, dessen Sache zugleich die Sache des Volkes ist, der Redende sei. Daß in einem derartigen Fall die Sache zweifelhaft bleiben kann, ist natürlich. Auch durch v. 6, so persönlich er klingt und so gewiß er persönlicher Stimmung entstammt, ist die Möglichkeit, daß hier Personification vorliege, nicht ausgeschlossen. Dagegen wird man wegen der nahen Verwandtschaft des Liedes mit Ps. 4 stets geneigt sein, dasselbe Volkshaupt, das dort scheinbar am Wort ist, auch hier als das redende Subject zu betrachten. Uebrigens werden die Perfecta 3, 8 zuversichtliche Erwartung ausdrücken. Denn die Gewißheit des Sieges beruht nicht

sowohl darauf, daß Jahve die Heiden oder die Gottlosen früher schon gedemüthigt hat, als vielmehr darauf, daß seine Gemeinde zuletzt über alle ihre Gegner triumphiren muß. Jetzt haben die Feinde ihre Zähne noch. Ueber das Perfectum 4, 2 kann ich nicht anders urtheilen.

*Ps. 5.* Von den Gottlosen verfolgt findet der Redende im Zutritt zum Tempel die Gewißheit seiner Rettung. So gewiß der im Tempel wohnende Gott die Gottlosen von sich stößt und vernichtet (v. 5—7), so gewiß muß er den Redenden erhalten (v. 8). Es ist nicht abzusehn, wie der Zutritt zum Heiligthum, das die Gottlosen doch auch wohl betreten, dem einzelnen Frommen Sicherheit vor jenen Verfolgern gewährleisten könnte. Dagegen hat die Gemeinde in der Zulassung zur Nähe Gottes und zu seinem Dienst allerdings die Bürgschaft ihres endlichen Triumphes über ihre Gegner. Jahve muß die Gemeinde, die er hier einmal gegründet hat, das Feld behaupten lassen. In Wahrheit handelt es sich nicht um die Verfolgung eines Einzelnen, sondern die Gesammtheit der Frommen bedarf des göttlichen Schutzes (v. 12), sie wird auch mit dem Gerechten v. 13 bezeichnet sein. Ebenso werden v. 10 die Gottlosen zuerst als ein Individuum vorgestellt, sofort tritt aber an die Stelle des Singulars der Plural<sup>1)</sup>. Bemerkenswerth ist ferner, daß nach dem einleitenden Aufruf um Erhörung (v. 2—4) die Bitte zunächst nicht direct ausgesprochen, sondern ihr Inhalt als selbstverständlich vorausgesetzt wird: „Ich schaue aus nach Erhörung, *denn* Du hast kein Gefallen an der Gottlosigkeit und duldest die Bösen nicht in Deiner Nähe“ u. s. w. (v. 5—7). Damit wird nicht etwa ein langathmiger Erfahrungssatz in dem Sinne ausgesprochen: „wie Du überhaupt die Gott-

---

<sup>1)</sup> Vgl. noch 7, 5. 6. 15—17. 10, 2 ff. 13, 3. 5. 14, 1. 17, 12. 13. 35, 8. 36, 2 ff. 55, 14 f. 21. 109, 6—19. Ebenso die Heiden 118, 13.

losen vertilgst, so vertilge auch meine gottlosen Feinde“. Vielmehr muß Jahve bei der letzten Entscheidung die Gottlosen sämmtlich vernichten und die Gemeinde wartet darauf, *denn* einmal muß es dahin kommen. Ueberhaupt wird mehr noch als die Rettung des Redenden der Sturz der Gottlosen erbeten, mit dem letzteren ist die erstere gegeben. Auch das führt darauf, daß die Gemeinde am Wort ist. Ich bemerke noch, daß Jahve hier als „mein König“ angeredet wird (v. 3 vgl. oben S. 68). Schliesslich wird es so möglich, v. 4 von dem täglichen Gottesdienst der Gemeinde zu verstehen. Zu מַצֵּה vgl. das freilich viel alterthümlichere Num. 23, 3 f. 15 f. Der Syrer der Londoner Polyglotte hat als das Subject des Liedes die Kirche verstanden, was auch Eusebius zuläßt. Vielleicht hat LXX mit ἐπὶ τῆς κληρονομοῦσης dazu den Anlaß gegeben. Aber auch Raschi deutet das Lied auf das Volk Israel.

*Ps. 6.* S. o. S. 68.

*Ps. 7.* Ein unschuldig Verfolgter ruft Jahve um Hülfe an. Eine Zeit allgemeiner Abrechnung scheint bevorzustehn. Jahve hat ein großes Völkergericht bestellt, möchte es doch wirklich dazu kommen und Jahve von der Gemeinde der Völker umgeben sich auf den Richterstuhl setzen (שֹׁפֵט)! Möchte er, wie er die Völker richtet, vor allem dem Redenden Recht schaffen (v. 7—9)! Es ist die Erwartung des Weltgerichts, was den Redenden bewegt, wenngleich er sich übrigens auch der immerfort waltenden Gerechtigkeit Jahves getröstet (v. 12). Wie kann nun aber ein Einzelner seine persönliche Sache in eine solche Beziehung zum Weltgericht stellen? Wie sollte er verlangen, daß Jahve das begonnene Völkergericht wirklich durchführen möge, damit so auch er zu seinem Rechte komme? Ein solcher Anspruch wäre im Munde eines Einzelnen ebenso unbegreiflich wie er im Munde der Ge-



meinde höchst natürlich ist <sup>1)</sup>. In Wirklichkeit handelt sich um den Principienkampf der Gerechten und der Gottlosen (v. 10. 11), wobei man freilich zweifeln kann, ob רשעים die Gottlosen in Israel oder Heiden und dem entsprechend ob צדיק die Frommen in Israel oder die Gemeinde im Gegensatz zu heidnischen Feinden bezeichnet.

Ps. 8, 4. S. zu Ps. 104.

Ps. 9. 10. S. o. S. 84.

Ps. 11 treten neben dem redenden Ich andere Personen auf, die man für Gesinnungsgenossen halten muß. Denn solche sind es, die zu ihm sagen: „Siehe die Gottlosen spannen den Bogen, sie richten auf der Sehne ihren Pfeil, um im Dunkeln auf die Redlichen zu schießen“ (v. 2). Inzwischen folgt daraus keineswegs, daß der hier Angeredete ein Einzelner, etwa ein Haupt der Frommen, ist. Der Zuruf, der an ihn ergeht: „flieheth auf euer Gebirge, ihr Vögel“, besagt nichts anderes, als daß die Sache der Frommen verloren sei und sie vor den Gottlosen das Feld räumen müssen. Von einem Rath, der einem Einzelnen ertheilt würde, steht nichts da. Vielmehr scheinen die Worte an eine Mehrheit gerichtet zu sein. Dem entsprechend faßt auch die Antwort v. 4—7 nur die Gesamtheit ins Auge. Bei der letzten Entscheidung werden die Gottlosen untergehn, die Redlichen dagegen Jahves Angesicht schauen d. h. die Offenbarung seiner Herrlichkeit auf dem Sion (vgl. zu 17, 15). Somit bleibt nichts Individuelles übrig, so gut wie der ישר v. 7 ist der צדיק v. 5

<sup>1)</sup> Irriger Weise meint man trotz v. 9, daß die Heidenvölker lediglich Zuschauer des Gerichts sein sollten. Man wird aber zugeben müssen, daß schon das letztere zu einer persönlichen Streitsache nicht paßt. Noch richtiger als die oben angegebene Deutung erscheint mir eine andere, wonach ציית v. 7 ein Perf. proph. wäre und die Bitte sofort in zuversichtliche Erwartung umschlüge.

die Gesammtheit der Frommen <sup>1)</sup>. Dafs die Gemeinde hier wie anderswo zwischen sich und den einzelnen Frommen einen Unterschied macht, ist ganz in der Ordnung (vgl. zu 22, 23. 26).

*Ps. 13.* Der Betende ist von Feinden verfolgt. Schon lange währt seine Noth, Jahve scheint ihn vergessen zu haben. Endlos sind seine Sorgen und sein Kummer, immerfort behält der Gegner die Oberhand. Möchte Jahve doch endlich dareinsehn und den Leidenden erfreuen, sonst vergeht er im Elend und der Triumph des Feindes wird ein definitiver! Aber weil das letztere doch nicht sein kann, weicht die Verzweiflung am Ende der zuversichtlichen Gewifsheit der Rettung. — Bei aller Innigkeit und Kraft der Empfindung characterisirt auch dies Lied ein völliger Mangel an individuellen und überhaupt an concreten Zügen. Man *ahnt*, dafs der Redende sich seinem Gegner gegenüber im Recht weifs, dafs sein Feind der Feind Gottes ist, aber er *sagt* das mit keinem Worte, er redet nur von Jahves Güte (v. 6). Der Feind will seinen Tod, aber wie er ihn umbringen möchte, bleibt wiederum unausgesprochen. Man hat nur den bestimmten Eindruck, dafs der Redende hier wie in Ps. 6 schliesslich dem Kummer zu erliegen fürchtet, der ihm von seinem Gegner bereitet wird. Schon ist er todesschwach (v. 4). Wir hätten hier also wieder dieselbe singuläre Situation, dafs ein Einzelner unter endloser Verfolgung, die er von einem persönlichen Feinde erleidet, vor Gram fast schon stirbt, in der höchsten Gefahr aber, weil er in seinem Feinde den Feind Gottes erkennt, seiner Rettung völlig gewifs wird. Das Räthsel wird ebenso zu lösen sein wie bei Ps. 6. Auch die Farblosigkeit des Liedes ist wiederum daraus zu er-

---

<sup>1)</sup> Jahve prüft die Menschen und namentlich die Frommen d. h. er nimmt Notiz von ihrer Frömmigkeit und Gottlosigkeit und behandelt sie demgemäfs.

klären, daß das Gemeinbewußtsein keiner näheren Darlegung bedarf. Das richtige Verständniß hat Raschi und neuerdings Rosenmüller.

*Ps. 16.* Bezüglich des Schlusses v. 9—11 sind die Ausleger in großer Verlegenheit. Die Emphase und die Ueberschwänglichkeit der Ausdrücke, womit hier die Erwartung einer steten Bewahrung vor dem Tode ausgesprochen wird, ist in der That sehr auffallend. Man hilft sich wohl mit der Annahme, der Dichter habe vielleicht eben damals in Todesgefahr geschwebt. Aber das שמרני v. 1 berechtigt zu dieser Vermuthung noch nicht, die übrigens durch die ganze Haltung von v. 5 ff. ausgeschlossen erscheint. Ebenso wenig darf man v. 9—11 dahin verstehn, daß Jahve den Dichter nicht *vor der Zeit* sterben lassen werde. Unbefangene Leser werden hier immer die Erwartung *völliger* Bewahrung vor dem Tode finden. Ewald und Hupfeld meinen deshalb, daß v. 10. 11 die Ahnung persönlicher Unsterblichkeit ausgesprochen werde. Aber auch das ist unmöglich. Wenn es v. 9. 10 heißt: „auch mein Fleisch wird sicher wohnen, denn Du wirst meine Seele nicht dem Todtenreich preisgeben noch zulassen, daß Dein Frommer die Grube sehe“, — so ist da, wie namentlich die letzten Worte zeigen, nicht von sicherer Grabesruhe und Rettung aus dem Grabe, sondern von immerwährender Erhaltung des gegenwärtigen Lebens die Rede. Persönliche Unsterblichkeit war aber ohne vorangegangenen Tod trotz Henoch und Elia für das Individuum nicht denkbar. Auf ein Leben *nach* dem Tode kann deshalb auch v. 11 nicht gehen. Denn nachdem v. 9. 10 mit solcher Emphase von der Erhaltung des gegenwärtigen Lebens geredet ist, hätte nothwendig das vorherige Sterben erwähnt werden müssen, wenn v. 11 ein jenseitiges Leben verstanden werden sollte.

Alle Schwierigkeit hebt sich sofort, wenn wir als das redende Subject die Gemeinde betrachten, deren ewige

Erhaltung allerdings ein Postulat des Glaubens ist. Hierdurch gewinnt der ganze Psalm einen besseren Sinn. Es ist die Gemeinde, die sich v. 1 ff. mit den götzdienerischen Heiden vergleicht. Diese fahren schlimm mit den Götzen, dagegen ist Israels Erbtheil Jahve. Der hat Israel berathen d. h. er hat das Volk den rechten Gottesdienst gelehrt und erhält es darin beständig durch die Leitung seines Geistes, der ihm den göttlichen Willen und damit den Weg des Lebens kund thut. So kann Israel auf ewig im Genuß all der Güter leben, die an die Nähe des im Tempel wohnenden Gottes geknüpft sind (v. 11).

*Ps. 17.* Der Redende bittet um Rettung vor Verfolgern (v. 7 ff.), in denen wir nicht einzelne Gottlose, sondern ihre ganze Partei zu erkennen haben. Es sind die רשעים oder der רשע schlechtweg (v. 9. 13), es ist das Genus, das geschildert wird (v. 10. 14). Vgl. übrigens v. 12 mit 10, 8 ff. u. ä. St. Redete nun ein Einzelner, so wären wir hier wieder einmal zu der Annahme gedrängt, daß er ein hervorragendes Haupt der Frommen war, daß er deshalb von der ganzen Gegenpartei verfolgt wurde und umgekehrt an seiner Rettung ein allgemeines Glaubensinteresse hing. So könnte man es zur Noth erklären, daß zu seiner Rettung die Niederwerfung der Gottlosen erforderlich ist (v. 13), daß Jahve mit wunderbaren Erweisen seiner Gnade für ihn eintreten soll, um die Wahrheit des Glaubens ins Licht zu stellen. Indessen nimmt Calvin an dieser letzteren Forderung (v. 7) mit Recht Anstoß und vollends unbegreiflich ist mir im Munde eines Einzelnen v. 8 : „Bewahre mich wie Deinen Augapfel“. Das ist sonst hyperbolische Bezeichnung der Vorsorge Jahves für Israel, die einem Einzelnen niemals in gleichem Maße zugewandt sein kann (Dt. 32, 10. Zach. 2, 12 vgl. Prov. 7, 2).

Bezieht man dagegen das Lied auf die von den Gottlosen verfolgte Gemeinde der Frommen, so wird auch der

vielerklärte Schluss v. 15 verständlich. Der Verfolgte ist in großer Noth, inständig verlangt er nach Schutz und Rettung. Deshalb muß das v. 15 Gesagte zu seiner Rettung in nächster Beziehung stehn, ja damit wesentlich identisch sein. Unmöglich kann sich hier um ein Schauen Gottes nach dem Tode handeln, nachdem vorher alles auf die Bewahrung vor dem Tode abgestellt ist. Durchaus willkürlich und unbefriedigend sind aber auch die Erklärungen, wonach die Ausdrücke „Gott schauen“, „sich an Gottes Gestalt sättigen“ bloße Bilder für die Erfahrung der göttlichen Hülfe oder der geistigen Gemeinschaft mit Gott sein sollen. Ebenso wenig kann damit das Erscheinen vor Gott im Tempel bezeichnet sein, wo der gerettete Fromme Gott einst danken zu können hofft (Hiob 33, 26). Vielmehr bedeutet das Gottschauen hier so gut wie 11, 7 das Erleben der messianischen Zukunft. Seine Rechtfertigung (das ist hier צדק) will der Redende damit erfahren, daß er die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit erschaut. Denn die Erscheinung Jahves am Ende der Tage bedeutet die Vertilgung der Gottlosen und das Heil der Frommen, in deren Mitte Jahve dann wieder Wohnung nimmt (102, 17. Mtth. 5, 8). Es handelt sich also um etwas, das der Gemeinde im Ganzen zukommt, diese muß sonach hier das redende Ich sein <sup>1)</sup>).

Offenbar ist ferner der v. 14. 10 geschilderte Zustand keineswegs ein solcher, dem der Redende in Aussicht auf ein höheres ihm beschiedenes Glück mit Gleichmuth zusehe. Er ist vielmehr derart, daß sein Aufhören verlangt

---

<sup>1)</sup> Die Schlussworte wage ich so, wie sie lauten, allerdings auch nicht zu übersetzen: „ich will mich satt sehen, wenn *Du Dich* regst, an Deiner Gestalt“. Aber für ganz unmöglich halte ich diese Uebersetzung auch nicht und jedenfalls wollte der Dichter so etwas sagen (35, 23. 44, 24. 59, 6. 78, 65. Hab. 2, 19 vgl. Ps. 73, 20). Vielleicht ist בקיץ herzustellen.

werden muß, weil die Gottlosen nicht ungestraft bleiben dürfen, und selbstverständlich hört er auf, wenn Jahve, wie v. 13 erbeten wird, einschreitet. Trotz aller Textverderbnisse in v. 14 kann denn auch kein Zweifel darüber sein, daß der Redende hier seine Noth und das Glück der Gottlosen als einen unerträglichen Gegensatz empfindet und die völlige Aufhebung desselben fordert. Daß aber das Glück der Gottlosen überhaupt vergeht (und hierauf wird v. 13. 14 reflectirt), wird sonst nur von der messianischen Zukunft erwartet und auf diese muß sich auch deshalb v. 15 beziehen.

Die starken Bethuerungen der Unschuld (v. 1 ff.) sind im Munde der Gemeinde verständlich, befremden aber im Munde eines einzelnen Frommen. Im Gegensatz gegen die Gottlosen weiß die Gemeinde sich rein und unsträflich, vor allem ist sie sich des Ernstes ihrer Gesinnung und der unwandelbaren Treue gegen Gott bewußt. *Ueberdies tritt sie keineswegs nur als empirische Gröfse Gott und der Welt gegenüber.*

*Ps. 18* denke ich in einem anderen Zusammenhang zu behandeln.

*Ps. 19.* Daß v. 8—15 die Gemeinde redet, möchte sich aus v. 14 ergeben. Wenigstens ist nicht abzusehn, wie der einzelne Fromme, der in das Wesen der geoffenbarten Religion so tief eingedrungen ist wie der Dichter dieses Liedes, durch die Herrschaft der Gottlosen zur Sünde verführt werden könnte. Wohl aber wird das böse Beispiel der Regierenden für die Masse der Frommen gefährlich (*Ps. 125, 3. 119, 134. 110*). „Dein Knecht“ (v. 12. 14) kann sehr wohl die Gemeinde bezeichnen; vgl. das zu *Ps. 116* bemerkte.

*Ps. 20.* Das v. 7 vereinzelt auftretende Ich (vgl. dagegen „Wir“ v. 6. 8—10) ist der Gemeinde beizulegen. Die subjective Gewißheit des Individuums würde für die

in Rede stehende Sache allzu wenig bedeuten. Vgl. 85, 9. 135, 5.

*Ps. 22.* S. o. S. 76.

*Ps. 23.* S. o. S. 80.

*Ps. 25.* Am Schluß (v. 22) wird gebeten, daß Gott Israel aus allen seinen Nöthen erlösen möge. Nach der herrschenden Auslegung verallgemeinert der Dichter hier zuletzt die bisherige Bitte um seine persönliche Rettung im Hinblick auf das ganze Volk. Allein Rosenmüller schließt hieraus, daß die Gemeinde überhaupt das Wort führe, und ältere Ausleger sind ihm in sofern vorangegangen, als sie die Kirche als das redende Ich betrachteten. In der That handelt es sich um die Gemeinde, die wie gewöhnlich von Feinden (v. 2. 19. 20) und zwar von den Gottlosen (v. 3) mit List (v. 15) verfolgt wird. Denn an der Rettung des Redenden hängt die Ehre des Namens Jahves (v. 11), Jahve soll ihn retten in Erinnerung an seine uralte Barmherzigkeit, die er Israel von jeher erwiesen hat (v. 6). Im Gegensatz dazu sind die Jugendsünden v. 7 die Sünden des früheren Israel (129, 1. 2). Die folgenden Verse (v. 8—10) enthalten nicht allgemein gültige Wahrheit, sie drücken vielmehr eine Erwartung aus, die der Bitte v. 4. 5 genau entspricht. Indem Gott die Gemeinde vor Sünden bewahrt, bewahrt er sie vor dem Unheil, das diese nach sich ziehen. Die Sündenvergebung kommt aber dadurch zu Stande, daß Jahve der Noth ein Ende macht. Obwohl von den Gottlosen hervorgebracht ist die Noth Sündenstrafe. Freilich wird auch auf die einzelnen Frommen Rücksicht genommen, v. 3 stellt ׀ sie der Gesammtheit gegenüber und v. 12. 13 werden sie zum Beharren in der Gottesfurcht aufgerufen. Ihnen selbst muß es wohl gehen, ihre Nachkommen aber werden das Land besitzen, nämlich in der messianischen Zukunft, wenn die Gottlosen ausgerottet werden. Dagegen bedeutet עַי v. 16 die Gemeinde (vgl. zu 40, 18).

*Ps. 26.* Das Lied ist nahe verwandt mit *Ps. 28* (s. d.) und stammt vielleicht aus derselben, jedenfalls aber aus einer gleichartigen Situation. Ueberhaupt wird man jedoch über dieses Gebet ebenso urtheilen müssen wie über jenes. Auch hier ist es doch wohl die Gesammtheit der Frommen, die sich bei drohender Katastrophe der Gesammtheit der Gottlosen gegenüberstellt. Das v. 6 ff. Gesagte steht mit 6, 6 u. ä. St. auf einer Stufe. Die Gemeinde, die seinen Altar umkreist und allein in der Welt sein Lob verkündigt, ist für Jahve unentbehrlich. Zu v. 12 vgl. 22, 23. Auch hier tritt die Gewißheit der Erhörung ebenso plötzlich auf, wie das sonst in den Gemeindeliedern der Fall ist<sup>1)</sup>.

*Ps. 27, 1—6.* Wie Ewald richtig sieht, handelt es sich v. 3 nicht um einen rein abstract gedachten Fall, sondern um einen möglichen oder gar wirklichen. Ebenso hat Ewald recht, wenn er auch v. 2 conditional versteht. Die Perfecta sprechen zuversichtliche Erwartung aus wie z. B. 20,9. 36,13. 57,7. Danach muß entweder ein Fürst oder die Gemeinde das Wort haben, denn einem Privatmann gilt kein Krieg. Dafs aber die Gemeinde redet, scheint mir aus v. 4. 5 deutlich hervorzugehn. Die Gemeinde hat im Zutritt zum Heiligthum die Bürgschaft des göttlichen Schutzes (vgl. zu *Ps. 23*). Sie kann deshalb alle ihre Bitten dahin zusammenfassen, dafs Jahve sie nie

---

<sup>1)</sup> Die Frommen fordern nicht sowohl die strengste Prüfung ihrer Frömmigkeit kühn heraus, als sie vielmehr darum *flehen*. Sie besorgen, Gott könnte auf das ganze Volk dreinschlagen, ohne zu richten d. h. ohne von der Frömmigkeit seiner Diener Notiz zu nehmen und zwischen ihnen und den Gottlosen zu unterscheiden. Mit Recht fragt man, wie doch der Einzelne sich so unschuldig fühlen könne. Aber die Unschuld der Gemeinde der Frommen besteht zunächst darin, dafs sie mit den Gottlosen nichts zu thun hat und sie haßt, dafs sie ferner glaubt, Jahves Walten müsse sich zuletzt als ein gerechtes erweisen zum Heil der Gemeinde. Sonst vgl. o. S. 96. Aber allerdings kann Jahve auch walten, ohne zu richten, und dafs er das jetzt nicht thun möge, ist der Inhalt dieses Gebets und mancher ähnlichen.



(wieder) aus seiner Nähe verstossen möge. Wie dagegen ein König des vorexilischen Jerusalem auf eine derartige Bitte hätte kommen können, ist nicht abzusehn. Offenbar ist es auch kein König, den Jahve vor seinen Feinden im Heiligthum verbirgt (v. 5), wohl aber steht eine solche Empfindung der geistlichen Gemeinde des zweiten Tempels an. Von ihr allein kann auch gesagt werden, daß sie in der Andacht des Gottesdienstes ihr höchstes Glück genießt (v. 4). Danach ist v. 2. 3 von den beiden Feinden die Rede, die die Noth der nachexilischen Gemeinde wesentlich ausmachten, den Gottlosen und den Heiden.

*Ps. 27, 7—14.* In diesen Versen, die augenscheinlich ein selbständiges Lied ausmachen, tritt vielleicht v. 10 etwas Individuelles hervor. Indessen würde das für den Gesamtcharakter nichts beweisen; was den Einzelnen wiederfuhr, kann auf die Gesammtheit übertragen sein, so daß hier Ich für Wir stände (vgl. 69,9). Ueberdies können die Worte auch sprüchwörtlich dahin verstanden werden, daß die Gemeinde von allen, auch den nächsten Freunden im Stich gelassen sei. Uebrigens handelt es sich um Verfolgung, die den Redenden mit dem Tode bedroht (v. 11. 12). Das läßt zunächst an die Gemeinde denken. Von einem falschen Zeugniß der Heiden wird 35, 11 bildlich geredet. Sind die Feinde dagegen die Gottlosen, so könnte man auch hier beim Wortsinn stehen bleiben, ohne daß damit irgend etwas entschieden würde. Der Gemeinde allein eignet ferner die v. 13 ausgesprochene Gewißheit, auch ist nur ihrem Gebet die Erhörung gewährleistet (v. 8). Ueber עברך v. 9 vgl. zu Ps. 116, es handelt sich um die Verwerfung der Gemeinde. Ebenso wenig hat es Bedenken, wenn v. 14 die Gemeinde mit Du angeredet wird <sup>1)</sup>. Uebrig-

<sup>1)</sup> Die Anrede bezw. Selbstanrede der Gemeinde mit Du v. 14 findet sich außer den oben S. 87 besprochenen Stellen noch 32, 8. 55, 23. 120, 3. 121, 3. 5 ff. 130, 7. 131, 3. Vgl. auch 42, 6. 12. 43, 5. 103, 1 ff. 22. 104, 1. 35. 116, 7. 146, 1 und ferner 50, 16 ff. 52, 3 ff.

gens sind die Verse durchaus im Charakter der sogenannten „Klagepsalmen“ gehalten, die sich sämmtlich als Gemeindelieder erweisen.

*Ps. 28* stammt aus einer Zeit allgemeiner Gefahr, wohl mit Recht denkt Ewald an eine Pest. Da fordert der Glaube die lange ersehnte Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit : jetzt soll sich's zeigen, daß Jahve einen Unterschied macht zwischen den Gottlosen und den Frommen! Angesichts der nahenden Katastrophe steigert die Spannung der Gegensätze sich auf's äußerste, fast mehr noch als um die eigene Bewahrung fleht die Gemeinde um die Bestrafung ihrer Gegner. Sieht sie aber auf den Frevelmuth der sicheren Sünder, die auch jetzt noch auf Jahve's Thun d. h. auf die Zeichen der Zeit nicht achten wollen, dann scheint wirklich die letzte Entscheidung unmittelbar bevorzustehen. Das quälendste Problem des Glaubens, nämlich das Glück der Gottlosen, wird endlich gelöst. Schon preist sie jubelnd den Gott, der sie erhört, damit aber das Heil der messianischen Zeit, auch Israels Triumph über die Heiden, herbeiführt. Daß das Lied nicht erst später gedichtet ist, nachdem die Katastrophe (resultatlos) vorübergegangen war, beweist die ungeschwächte Spannung der Erwartung. Aus demselben Grunde kann der Schluß v. 6—9 nicht erst nachträglich beigelegt sein. Auch schlägt der Dank zuletzt wieder in Bitte um (v. 9). Uebrigens handelt es sich um das eine große Anliegen der Gemeinde und man hat alle Ursache, sie als das redende Subject zu betrachten, wenngleich natürlich auch jeder einzelne Fromme v. 1—3 um seine Erhaltung bittet. Versteht man dagegen das Lied individuell, so ist der plötzliche Uebergang von flehentlicher Bitte (v. 1—5) zum Dank für die Erhörung (v. 6. 7) schwer zu erklären und ebenso unvermittelt schließen sich dann v. 8. 9 die Hoffnungen und Bitten für die Gemeinde an das Vorige an.

*Ps. 30.* S. o. S. 83.

*Ps. 31.* Dem Redenden stellen Feinde nach (v. 5. 9. 16), die ihm ans Leben wollen (v. 6. 14), dabei mit Verläumdung und Lügen gegen ihn vorgehn (v. 14. 19. 21), übrigens aber als hochmüthige Herren erscheinen (v. 19. 24). Der Verfolgte hat seit langer Zeit hierunter gelitten, er ist darüber an Leib und Seele alt und schwach geworden (v. 10 und v. 11, wo nach LXX בעני zu lesen ist). Bei den Menschen findet er nirgendwo Hülfe, die Nachbarn schmähen ihn, den Bekannten flößt seine Erscheinung Schrecken ein, wer ihn auf der Straßse von weitem sieht, eilt davon (v. 12). So von seinen Nächsten verlassen erscheint er als die sichere Beute seiner Feinde (v. 13). Aber er vertraut auf Gott. Es handelt sich nämlich um den Gegensatz von Gottlos und Fromm, mögen die Gottlosen zu Schanden werden, nicht aber er, der Gerechte, den die Uebermüthigen lügnerisch befeinden (v. 18. 19). Deshalb soll Jahve ihn um der Gerechtigkeit willen (v. 2), ja um seines Namens willen (v. 4) retten. Denn er allein ruft den Jahve an (v. 18), Jahve ist nur sein Gott (v. 15) und er Jahves Knecht (v. 17). Er weiß ferner, daß Jahve seine Gegner hafst (v. 7, wo nach LXX שנאת zu lesen), und fühlt sich in der Nähe des Heiligthums vor aller ihrer Bosheit geborgen (v. 20. 21). Sein Vertrauen steigert sich deshalb zur Gewißheit der Rettung. Nicht nur dereinst will er den Jahve für seine Rettung preisen (v. 8. 9), er preist ihn schon jetzt (v. 22. 23). An letzterer Stelle drücken die Perfecta die Gewißheit der Erwartung aus und ebenso ist das Perfectum v. 6 zu verstehn. Mögen alle Frommen auf Jahve vertraun, der ihnen Treue hält und mit den Gottlosen abrechnet (v. 24. 25)!

Bekanntlich wird dies Lied von Hitzig und auch von Ewald auf Jeremia gedeutet und zurückgeführt, wegen der Berührung von v. 14 a mit Jeremia 20, 10, v. 11 mit Jer. 20, 18, v. 13 mit Jer. 22, 28. 48, 38, v. 18 mit Jer. 17, 18. Dabei legt Hitzig besonders auf v. 22 Gewicht.

Er übersetzt : „Gepriesen sei Jahve, daßs er mir wunderbare Huld erzeugt hat in belagerter Stadt.“ Indessen ist von feindlicher Belagerung im ganzen übrigen Liede nichts angedeutet und es wäre sehr befremdlich, daßs wir diesen Nebenumstand gerade hier erführen. Man sieht namentlich nicht ein, wie die Rettung des Dichters vor den Gottlosen gerade dadurch noch wunderbarer erschiene, daßs gleichzeitig die Stadt von Feinden belagert würde. Zudem heißt **עיר מצור** sonst eine feste Stadt und man wird eher übersetzen dürfen : „weil er mir wunderbar seine Gnade beweist als eine feste Burg.“ Zur Noth läßt sich ein solcher Gebrauch der Präposition **ב** nach Ex. 6, 3 und ähnlichen Stellen rechtfertigen. Wir hätten dann v. 22 lediglich eine weitere Ausführung des Bildes von v. 21 und v. 3. 4. Ferner berührt das Lied sich nicht nur mit dem Buche Jeremia, sondern auch mit den Klageliedern, Jona 2 und manchen Gemeindeliedern des Psalters, der Eingang wird in dem Gemeindelied Ps. 71 wiederholt.

In der That wird das Leiden des Verfolgten und das Gebahren seiner Feinde hier ganz so geschildert wie in anderen Psalmen die Unterdrückung der Gemeinde durch ihre Gegner. Unverkennbar tritt v. 10 ff. das Bild der Krankheit und schließlichs des Aussatzes auf. Ferner erscheint der Gegensatz des Redenden zu seinen Feinden als der der Frommen gegen die Welt überhaupt. Auch hier fordert es die Ehre des Namens Jahves, daßs er einschreite (v. 4). Ferner ist nicht abzusehn, wie der einzelne Fromme durch die Nähe des Tempels vor der Verfolgung der Gottlosen geschützt sein könnte (v. 20. 21). Wohl aber beruht hierauf die Zuversicht der Gesammtheit der Frommen. Endlich kommt auch hier die Gewißheit in Betracht, mit der der Redende von seiner Rettung überzeugt ist. Durchaus unzulässig ist die Annahme, daßs v. 20—25 oder v. 22—25 später beigefügt oder aber das ganze Lied erst nach erfolgter Rettung entstanden sei.

Das sind Gewaltthätigkeiten, die den Verzicht auf ein Verständniß des Liedes bedeuten <sup>1)</sup>. Die Gewißheit der Rettung tritt schon v. 6 hervor. Ich betrachte daher die Gemeinde der Frommen als das redende Subject. Damit streitet es nicht, daß zum Schluß v. 24. 25 alle Frommen zum Gottvertrauen aufgerufen werden. Wahrscheinlich sind die Feinde aber Heiden und nicht die Gottlosen.

Ps. 32 scheint ebenfalls ein Gemeindelied zu sein. Der Jubelruf, in den alle Frommen ausbrechen sollen (v. 11), deutet wohl an, daß nicht ein Einzelner, sondern sie alle gerettet sind. In der Schilderung des Leidens fehlt wieder die Durchsichtigkeit, die bei einer persönlichen Noth zu erwarten wäre. Die Bilder der Krankheit und der körperlichen Züchtigung spielen hinein (v. 3. 4). Es liegt ferner vor der Hand, v. 8 an dieselbe Adresse gerichtet sein zu lassen wie v. 9. Wird aber die Gemeinde mit Du angeredet, dann stellt sie auch gewiß das redende Ich vor. Zu der Seligpreisung v. 1. 2 vgl. oben S. 50.

Ps. 34. Es redet hier Jemand, der jetzt eben Jahve's Hülfe erfahren hat (v. 5. 7). Wenn er deshalb sich Jahve's rühmt, sollen alle Frommen sich mit ihm freuen und mit ihm den Jahve preisen (v. 3. 4). Dabei constatiren sie aber nicht nur, daß der Glaube sich am Schicksal eines beliebigen Einzelnen als wahr erwiesen hat (v. 7), vielmehr betrifft die Rettung dieses Elenden sie selbst, sie alle *erfahren* darin die Güte Jahve's (v. 9). Die Frommen in ihrer Gesamtheit beschützt der Engel Jahve's und hat er jetzt in großer Gefahr beschützt (v. 8). Man wird deshalb unter jenem Elenden (v. 7) die Gemeinde verstehn müssen und es hat kein Bedenken, mit Olshausen wie

---

<sup>1)</sup> Noch bedenklicher ist hier und anderswo die Auskunft Hupfelds. Er will das Nebeneinander von Dank und Bitte daraus erklären, daß der Redende theils Rettung erfahren habe, theils noch in Noth sich befinde, also in einem „gemischten Zustande“.

v. 2—5 so auch v. 12 diese als das redende Ich zu betrachten. Freilich soll das, was die Gesamtheit erfahren hat, auch jedem Einzelnen in seinem Leben zu Theil werden (v. 13). Aber die Frömmigkeit des Einzelnen wird wie Ps. 15. 24 dahin definirt, daß er die Bosheit der Gottlosen meidet (v. 14. 15), und der Gegensatz zwischen der Gemeinde der Frommen und den Gottlosen beherrscht das Ganze. Jene wird Jahve immerdar schützen, diese aber vertilgen (v. 16—23). Augenscheinlich ist auch eine Rettung der Gemeinde vor den Nachstellungen der Gottlosen der Anlaß des Liedes (v. 16. 17. 22. 23). Zur zweiten Hälfte von v. 9 vgl. oben S. 50. Vielleicht ist v. 6 mit LXX zu lesen, dann aber auch mit Hitzig אלי.

Ps. 35. Die Feinde, um deren Abwehr und Vernichtung hier gebetet wird, sind nicht etwa einzelne Privatpersonen. Mit Schild und Speer soll Jahve sie vertreiben (v. 2. 3). Ebenso wenig stellt der Redende einen einzelnen Frommen vor. Er verlangt, daß der מלאך יהוה d. h. der in außerordentlicher Weise sich manifestirende Gott dazwischen fahre (v. 5. 6). Es ist wohl selbstverständlich, daß eine solche Manifestation Jahve's in einer bloß persönlichen Angelegenheit nicht gefordert werden könnte. Ferner hat der Redende Freunde, die seine Rechtfertigung d. h. Rettung aufs lebhafteste wünschen und den Jahve dafür immerdar preisen werden (v. 27), ja in großer Versammlung und zahlreichem Volke wird der Dank gegen Jahve abgestattet (v. 18). Wenn dabei der Redende sich elend und arm nennt (v. 10), so paßt das auf kein Individuum, auch nicht auf Jeremia (Jer. 20, 13), sondern nur auf die Gemeinde der Frommen (vgl. zu 40, 18), auf die Stillen im Lande (v. 20). Daneben wäre es immerhin möglich, daß v. 13. 14 individuell verstanden sein wollten. Während aber Ewald aus der Gegenüberstellung v. 15 schließt, daß der Redende auch krank sei, werden eben wegen dieser Gegenüberstellung diejenigen recht haben,

welche die Krankheit v. 13. 14 bildlich deuten. Daraus würde aber folgen, daß die Feinde auswärtige Völker sind und es sich um Fürbitte der Gemeinde für sie handelt. Daß derartiges vorkam, sieht man z. B. aus 1 Macc. 12, 11. Auch v. 2 sind leichter auf fremde Völker als auf die Gottlosen zu beziehen. Ueber עֲבָרֵי (v. 27) vgl. zu Ps. 116. Es besteht somit kein Grund dies Lied anders zu beurtheilen als die nahe verwandten Klagelieder ähnlicher Art.

*Ps. 36.* Die Frommen haben von der heimtückischen Bosheit der Gottlosen schwer zu leiden und sind ernstlich von ihnen bedroht, aber alledem gegenüber ist die göttliche Güte und Treue ihr Trost. Indem nämlich Jahve sie in seinem Tempel Zutritt finden läßt, läßt er sie seiner Gnade und Hülfe gewiß werden. Oder sollten die Gottlosen es wagen wollen, die Gemeinde der Frommen völlig zu unterdrücken und sie gar von hier zu vertreiben? Dann würde Jahve einschreiten und die Bösen für immer vernichten. Daß das Ich v. 12 (neben Wir v. 10) die Gemeinde bedeutet, ist ebenso gewiß als daß die Perfecta v. 13 die bestimmte Erwartung ausdrücken. Der Personification der Gemeinde der Frommen entspricht die der Gegenpartei (v. 2—5); vgl. dagegen die Plurale v. 8. 9. 11. 13.

*Ps. 38.* S. o. S. 75.

*Ps. 39.* Die göttliche Gnade gegen die Gemeinde wird Ps. 103 (s. d.) aus der Kurzlebigkeit der Menschen begründet, mit der Jahve Erbarmen hat, und umgekehrt trösten sich dort die Einzelnen über ihre Vergänglichkeit damit, daß die Gnade Jahves gegen Israel ewig und immer neu sei. Das Gegenstück dazu bildet Ps. 90. In trüben Zeiten empfand man aufs bitterste das Schicksal der Sterblichkeit. Eine Generation nach der anderen muß unter dem Druck des göttlichen Zorns dahin, ohne daß das messianische Heil sich zeigte. Da fleht die Gemeinde um endliche Erfüllung der Hoffnung, oder wenigstens um an-

dere Erweise der göttlichen Gnade im Hinweis auf die Kürze des menschlichen Lebens (vgl. auch 89, 48. 119, 84).

Denselben Sinn hat Ps. 39 (vgl. v. 5 mit 90, 12). Schon Raschi versteht dies Lied als Gemeindegebet, indem er den Thoren v. 9 auf die Heiden deutet, und sagt, dies sei מִדְּרַשׁ אֲנֵה. Unnöthiger Weise hat Olshausen diese Auffassung dahin eingeschränkt, daß er das Lied zunächst aus den persönlichen Verhältnissen und Seelenzuständen des Verfassers hervorgegangen sein läßt. Individuelles tritt nirgends hervor, die Betrachtung ist völlig allgemein gehalten. Wie in Ps. 90 handelt es sich um das allgemein menschliche Geschick, das aber von der Gemeinde der Frommen in ihrem Unglück am bittersten empfunden wird. Wichtig sind ferner die Worte „so lange der Gottlose vor mir ist“ (v. 2). Die fromme Gemeinde darf sich vor den Gottlosen keine Blöße geben, sie würde die Sache Gottes verächtlich machen, wenn sie vor jenen ihren Unmuth laut werden ließe. Hier handelt es sich aber nicht um persönliche Begegnungen zwischen Frommen und Gottlosen; es ist allzu selbstverständlich, daß der Fromme bei Anwesenheit von Gottlosen über seine Glaubensnöthe schweigt. Vielmehr ist von der Existenz der Gottlosen die Rede. Dann aber ist hier das Erlebniss des Untergangs der Gottlosen d. h. der messianischen Zeit ins Auge gefaßt, worauf in dieser Weise nur die Gemeinde reflectiren kann. Diese bedeutet also das redende Ich. Allerdings bedeutet es mehr noch die jetzt lebende Generation, die wie alle früheren dahin muß und nur Beisasse und Schutzbürger des im heiligen Lande allein ansässigen Jahve ist (v. 13. 5 f.). Die Rettung der Gemeinde aus allen ihren Sünden wäre die Aufhebung ihrer Noth, der Verzug der göttlichen Hülfe macht sie zum Spott der Gottlosen (v. 9). Die Gemeinde ist auch der Mann von v. 12 (vgl. oben S. 50). Uebrigens beachte man, daß das Leiden wiederum als Krankheit vorgestellt ist (v. 11. 12).



*Ps. 40.* Der allgemeine Character des Liedes ergibt sich zunächst aus dem Nachdruck, mit dem der Redende betont, daß er Jahve den schuldigen Dank bezahlt habe (v. 10. 11, wo namentlich das *אֶתֶּךָ יְדַעַת* zu beachten ist). Gegenwärtig ist es nicht mehr um Abstattung des Dankes zu thun, sondern um die Rettung aus neuer Noth, auf die der Redende nicht zum wenigsten wegen seines zuletzt bewiesenen Verhaltens hofft. Die Bitte darum wäre aber v. 12 viel zu kurz ausgesprochen, deshalb müssen v. 14–18 ursprünglicher Bestandtheil des Liedes sein. Ferner bezieht der v. 10. 11 in Rede stehende Dank sich nicht sowohl auf alle früheren Rettungsthaten Jahves (v. 6), als vielmehr auf eine besondere. Von dieser müssen v. 2–4 berichten. Die Punctuation ist hier also in Ordnung, nur daß in v. 4 *וְיִירָאוּ* und *וְיִבְטְחוּ* herzustellen sein könnte. Es geht kaum an, mit Ewald bei *תְּהִלָּה* den Wortlaut des damaligen „neuen Liedes“ beginnen zu lassen. Eine solche wörtliche Anführung scheint auch im Folgenden nicht vorzuliegen. Daß es sich aber um frühere Rettung und neue Noth der *Gemeinde* handelt, ist aus der großen Aehnlichkeit und mehrfach wörtlichen Uebereinstimmung des Liedes mit anderen Gemeindeliedern zu schließen. Im Besonderen hebe ich noch Folgendes hervor. Die Rettung aus jener früheren Noth verdankte der Redende der göttlichen Gerechtigkeit (v. 10. 11) d. h. das gute Recht seiner Sache wurde von Gott anerkannt<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Auf den letzteren Umstand bezieht es sich, wenn hier (v. 11) wie oft neben Jahves Gerechtigkeit auch seine Gnade und Treue genannt wird. Sieht man auf Israels Verhältniß zu den Heiden und zu den Gottlosen, so ist es zweifellos, daß die Gemeinde, die den Gottlosen und der Welt gegenüber ja immer im Recht ist, auch Recht bekommt, *sobald nämlich Gott richtend einschreitet*. Aber Jahve braucht nicht zu richten, er könnte die Dinge auch gehn lassen, wie sie wollen; *dals* er richtet, beruht auf seiner Gnade und Treue oder auch auf seiner Gnade allein: „Du bist gnädig, denn Du vergiltst dem Menschen nach „seinem Thun“ (Ps. 62, 13).

Jetzt befindet er sich dagegen wieder in der größten Noth und zwar zur Strafe für seine Sünden (v. 13), wenngleich er daneben seinem guten Gewissen zu Gott lebhaften Ausdruck giebt (v. 7—11). Auf die Frage, wie denn der Redende früher unschuldig litt, jetzt aber schuldig, giebt das Lied jedoch keine Antwort. Deutlich ist zunächst nur, daß er beide Male verfolgt wurde. Indessen muß die Sache so zusammenhängen, daß er beide Male Gott gegenüber sich schuldig fühlte, dagegen seinen Verfolgern gegenüber sich im Recht wußte. Nur, daß seine Noth aus dem ersteren Gesichtspunkt, seine Rettung aus dem letzteren begriffen werden muß, daher denn im Rückblick auf die frühere Rettung der eine, im Blick auf die gegenwärtige Noth der andere vorwaltet. Daß aber diese Voraussetzungen hier stillschweigend gemacht werden, beweist, daß die Gemeinde redet. Die Gemeinde empfindet in ihrer Noth ihren Verfolgern gegenüber immer nur ihr Recht, Gott gegenüber ebenso lebhaft ihre grenzenlose Schuld. Für den Einzelnen dagegen liegt die Sache nicht immer so einfach, er kann deshalb von derartigen Voraussetzungen, wie sie hier und in vielen ähnlichen Liedern gemacht werden, nicht stillschweigend ausgehn. Uebrigens kommen hierfür noch andere Erscheinungen in Betracht. Ein „neues Lied“ wird dem Jahve gesungen, wenn er in neuer, bis dahin unerhörter Weise seine Herrlichkeit offenbart (Jes. 42, 10. Ps. 33, 3. 96, 1. 98, 1. 144, 9. 149, 1). Freilich kann der Sinn der Redensart einigermaßen abgeschwächt werden, namentlich da, wo es heißt, daß man dem Jahve ein neues Lied singen *wolle*. Aber hier heißt es, daß der Redende damals nach seiner Rettung das Lob Jahves in ganz neuer Weise verkündet *hat* (v. 4). Also handelt es sich gewiß nicht um die Rettung eines Einzelnen, sondern um die der Gesamtheit. Ferner liegt es vor der Hand v. 6 als Explication von v. 5 zu betrachten, der hier glücklich gepriesene Mann ist die Gemeinde (wie 94, 12),

die den Heiden oder auch den Gottlosen gegenübergestellt wird. Endlich veranlaßt die Rettung des Redenden alle Frommen zu ewigem Lobe Gottes (v. 17). Demnach redet auch v. 18 nicht etwa der Sänger und jeder, der in Israel mit ihm in gleicher Lage ist, wie Olshausen meint, sondern die Gemeinde; vgl. 35, 10. 37, 14. 74, 21. 86, 1. 109, 16. 22. Richtig sagt Raschi: *כל עני ואביון שבתילים אינו אלא כנגד ישראל*. Wie Raschi deuten das Lied De Wette und Rosenmüller.

Ich möchte übrigens die v. 2—4 in Rede stehende Rettung mit Olshausen auf die Befreiung aus dem babylonischen Exil beziehen, dann aber auch v. 7 ff. auf die damalige Bekehrung des Volkes, die sich in der Unterwerfung unter das Gesetzbuch vollzog. Man wird nicht läugnen können, daß damit das als zusammenhangslos getadelte Lied einen vortrefflichen Zusammenhang gewinnt.

*Ps. 41.* Der Gedankengang des Liedes wird von Hupfeld richtig verstanden. Ein Leidender (v. 5), der in höchster Gefahr schwebt, ist der Schadenfreude und den Nachstellungen seiner Feinde und eines untreuen Freundes ausgesetzt (v. 6—10). Er bittet Jahve um seine Herstellung, damit er ihnen vergelten könne (v. 11). Denn daß Jahve an ihm Gefallen hat, erkennt er daran, daß sein Feind nicht über ihn triumphieren darf (v. 12). Er ist aber auch überzeugt, daß Jahve ihn, der freilich gegen Gott gesündigt hat, um seiner Unschuld willen erhalten werde (v. 13). Durch *אמרתי* v. 5 wird keineswegs alles bis v. 12 folgende in die Vergangenheit gesetzt. Vielmehr bringt der Redende sein Gebet zu Jahve (v. 5) in Gegensatz zu dem Verhalten seiner Feinde ihm gegenüber (v. 6 bis 10). Die Perfecta in v. 13 drücken die zuversichtliche Erwartung aus.

Versteht man nun das Lied individuell und betrachtet den Redenden, wie das gewöhnlich geschieht, als krank, so macht das Ganze einen sehr unerfreulichen Eindruck.

Will der Einzelne deshalb wiederhergestellt sein, damit er sich an seinen Feinden rächen könne, so wird das nur wenig dadurch gemildert, daß er im Eingang Segen herabrufte auf die, die anders als seine Feinde sich gegen den Unglücklichen barmherzig beweisen (v. 2—4). Vollends befremdlich ist es aber, wenn der Einzelne eben daran die göttliche Gnade erkennen will, daß Jahve ihn seinen Gegnern nicht unterliegen läßt. Rät man auf einen König oder ein anderes Volkshaupt, dem ein Prä-tendent gegenübersteht (2 Sam. 15, 25 f.), so enthält der Satz etwas allzu selbstverständliches, als daß er ausgesprochen sein dürfte. Sonst aber läßt sich kaum ein Fall denken, in dem die Worte von v. 12 persönlich verstanden nicht einen Individualismus ausdrückten, der im A. T. keine Stelle hat. Ebenso muß man auch hier wieder fragen, wie denn der Einzelne zu der in v. 13 ausgesprochenen Gewißheit seiner Erhaltung kommt? Ewald und Olshausen nehmen dem Liede vollends alle Wahrheit, indem sie v. 13 erzählend fassen und danach das vorhergehende Gebet in die Vergangenheit setzen.

Dagegen hat schon Rudinger mit Recht behauptet, daß die Krankheit auch hier nur Bild sei. Liegt der Redende nach Meinung seiner Gegner auf seinem Sterbette (v. 9), so sieht man nicht ein, weshalb diese ihm noch eifrig nachstellen (vgl. Ps. 38). Denn darauf kommt ihre Anfeindung hinaus (v. 6—8). Wenn aber die Krankheit nur Bild der Noth ist, dann redet eben auch kein Einzelner, sondern die Gemeinde. Im Munde der Gemeinde haben nun auch v. 12 f. ihren sehr guten Sinn: Jahve mag alles nur denkbare Unheil über sie verhängen, aber ihre Feinde darf er über sie nicht triumphiren lassen. Für die *Gemeinde* hängt hieran allerdings die Wahrheit der Religion (vgl. zu Ps. 30). Schließlich wird die Gemeinde auch selbst die Rache an ihren Verfolgern vollziehen. Sie, die der Welt gegenüber unschuldig ist, darf Jahve nicht

untergehn lassen. Sie hat vielmehr die Gewißheit ewigen Bestandes vor seinem Angesicht d. h. bei seinem Heiligthum <sup>1)</sup>). Man mag aus diesem Liede lernen, wie weit die Personification der Gemeinde gehn kann.

Ps. 42. 43 deutete ich früher als das Lied eines einzelnen Juden, der in die Heidenwelt verschlagen wäre (Stud. und Krit. 1884 S. 733 f.). Indessen hat Olshausen doch wohl Recht, wenn er v. 5 übersetzt: „wie ich einherzog im dichten Gedränge, wallete (הִתְהַוָּה) zum Hause Gottes mit Jubelgesang und Dankgebet, *als eine feiernde Menge*“. Dem Redenden steht ein ganzes Volk gegenüber (43, 1 vgl. v. 2 und 42, 10) und an seiner Rettung scheint die Wahrheit des Glaubens zu hängen (42, 4. 11), was auf einen Einzelnen nicht leicht paßt. Auch wird der bildliche Ausdruck 42, 10. 43, 2 verständlicher, wenn die Personification einer Mehrheit vorliegt. Demnach glaube ich, daß eine exilirte Gemeinde redet; ob gerade die Gemeinde des babylonischen Exils, wäre weiter zu fragen. Auf Israel deuten das Lied die Rabbinen und früher schon Eusebius.

Uebrigens bleibt das a. a. O. Gesagte bestehen.

Ps. 44, 5. 7. 16. S. o. S. 68.

Ps. 45. Hier klingt v. 2 durchaus individuell, über v. 18 kann man anderer Meinung sein. Es hängt das vom Sinne des ganzen Liedes ab, den ich hier nicht erörtern will.

Ps. 49. Soweit bei dem schlechten Zustande des Textes überhaupt ein sicheres Urtheil möglich ist, möchte auch hier das Ich von der Gesammtheit zu verstehn sein (v. 4—6. 16). Der Streit der Exegeten über den Sinn von v. 16 würde sich damit ebenso erledigen wie bei

---

<sup>1)</sup> Auch וְאֶבְרַח שָׂמָן v. 6 würde auf den Einzelnen nur passen, wenn er kinderlos wäre. Die Feinde möchten dagegen die Gemeinde völlig vernichten (10, 6).

Ps. 16. 17. Die Gottlosen sterben und werden schliesslich überhaupt ausgerottet, aber die Gemeinde lebt ewig. Das Lied hat durchaus keinen persönlichen Character. Es handelt sich ganz allgemein um die Verfolgung, die die Gemeinde von den Gottlosen erleidet, und um die Noth, die die Thatsache ihres Glückes, ja ihres Daseins dem Glauben macht. Danach liegt es vor der Hand, v. 6 die Gemeinde als das redende Subject zu betrachten. Dabei könnten v. 4. 5 allerdings mehr noch als Rede des Dichters verstanden werden.

Ps. 51. Hier ist es wichtig einzusehn, daß zwischen v. 20. 21 und v. 18. 19 kein Widerspruch besteht, daß die ersteren vielmehr als ein ursprünglicher Bestandtheil des Liedes erscheinen. Als Correctur von v. 18. 19 hätten die Worte nur Sinn, wenn sie das Interesse des *gegenwärtigen* Tempeldienstes verträten. Es ist aber von der *Zukunft* die Rede, von der messianischen Zeit, und man sieht nicht ein, weshalb ein späterer Bearbeiter gerade für diese das Opfer hätte retten wollen, nicht aber für die Gegenwart. Sofern es sich v. 20. 21 aber um die Zukunft handelt, v. 18. 19 dagegen um die Gegenwart, sofern v. 18. 19 die sühnende Kraft des Opfers ins Auge gefaßt ist, v. 20. 21 aber das Opfer als Form des Dankes erscheint, sofern endlich v. 18. 19 von der sündigen Gegenwart geredet ist, v. 20. 21 dagegen von dem gerechtfertigten Volke der Zukunft, — bilden die beiden Behauptungen allerdings einen vollkommenen Gegensatz, aber von einem Widerspruch zwischen ihnen ist platterdings nichts zu entdecken. Verursacht ist das Urtheil von v. 18. 19 übrigens wohl nicht durch eine thatsächliche Unterbrechung des Cultus, wie etwa während des babylonischen Exils (vgl. Hos. 9, 4. Ez. 20. Gebet Az. 14 ff.). Die Worte machen vielmehr den Eindruck, als ob es allerdings möglich wäre, zu opfern, und der Opferdienst bestände. Auch redet v. 20 wohl nicht von der Wieder-

herstellung des zerstörten Jerusalems, sondern von seiner messianischen Herrlichkeit <sup>1)</sup>. Eher könnte man hier jene Anschauung finden, die in der jüdischen Literatur der verschiedensten Jahrhunderte des öfteren auftritt, daß nämlich der Cultus des zweiten Tempels Jahve überhaupt nicht gefiel, ohne daß man darum natürlich aufgehört hätte, den gesetzlich vorgeschriebenen Gottesdienst zu üben (Hagg. 2, 14. Mal. 3, 4. Hen. 89, 73. vgl. Ps. Sal. 2, 1 ff. Lib. Jub. 30, 16. 17). Es war das ein Ausdruck des Bewußtseins, daß Jahve an der neuen Gemeinde noch kein rechtes Gefallen habe, der Zorn noch nicht vorüber, die Schuld noch nicht gesühnt und das Gesetz noch nicht erfüllt sei. Indessen erscheint hier einfach die prophetische Denkweise, wonach Jahve überhaupt nur Gerechtigkeit und nicht Opfer will, dahin abgeschwächt, daß die sündige Gemeinde mit ihren Opfern den Zorn Jahves nicht beschwichtigen kann (das kann nur ein zerschlagenes Herz), daß Jahve aber einst in der messianischen Zukunft die Dankopfer der gerechtfertigten Gemeinde gnädig annehmen werde (vgl. 50, 14 f.).

Da somit v. 20. 21 sich sehr wohl als der ursprüngliche Schluß des Liedes verstehen lassen, das mit v. 19 keinen guten Abschluß fände, so wird man aus der inneren Beziehung, in der v. 18. 19 zu v. 20. 21 stehn, allerdings schließen müssen, daß auch dort von der Gemeinde die Rede ist und nicht von einem Einzelnen. Aber auch abgesehn von v. 20. 21 geht das aus dem übrigen Inhalt des Liedes deutlich genug hervor. Daß v. 15 am besten von der Missionsaufgabe der Gemeinde verstanden wird, hat schon Olshausen bemerkt. Er hat auch betr. des viel erklärten v. 6 wesentlich das Richtige gesehen. Die Gemeinde ist von Feinden verfolgt und diesen vorläufig unterlegen. Danach könnte es scheinen, als ob sie ihren Gegnern gegenüber im Unrecht wäre. Demgegenüber

<sup>1)</sup> Wie z. B. 69, 36. 102, 17.

wird hier ausgesagt, was für die gesammte Stellung der jüdischen Gemeinde zur Welt charakteristisch ist : Der Welt gegenüber ist sie im Recht, nur Gott gegenüber ist sie in großer Schuld und auch so muß sie zur Herrlichkeit Jahves beitragen, damit Jahve als der allein Reine und Gerechte dastehe. Alle anderen Erklärungen sind gezwungen <sup>1)</sup>. Ferner befürchtet der Redende, von dem göttlichen Angesicht verstossen zu werden (v. 13). Das wird sonst nur von der Verstoßung Israels aus dem heiligen Lande, bezw. von seiner Verwerfung gesagt (2 Reg. 13, 23. 17, 20. 24, 20. Jer. 52, 3. 2 Chr. 7, 20. Jer. 7, 15). Die Stellen Ps. 71, 9. 102, 11 sind schon ein wenig anders, gehen übrigens auch auf die Gemeinde. Ebenso wird das unmittelbar folgende „nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir“ (v. 13) am besten nach Jes. 63, 11 von dem Geiste der Offenbarung verstanden, von dem überall geleitet zu sein Israels Vorzug ausmacht. Nach v. 10 betrifft die Rettung, um die gebeten wird, nicht einen Einzelnen, an dessen Schicksal auch andere Antheil nähmen, vielmehr handelt es sich unmittelbar um eine Gesammtheit. Die Gemeinde bittet, daß Gott sie den Jubelruf der geretteten und neubeglückten Frommen vernehmen lasse (vgl. 106, 4. 5). Ferner klingt v. 12 stark an bekannte prophetische Stellen an, die von der Gesammtheit reden (Ez. 36, 26. 11, 19. Jer. 24, 7). Vgl. auch v. 5 mit Jes. 59, 12; v. 19 mit Jes. 57, 15. 61, 1. Uebrigens findet sich in dem ganzen Liede nichts Individuelles. Denn v. 7 ist wie 22, 10 f. zu verstehn, wenn nicht Ich einfach für Wir steht. Dagegen ist die Nothlage, der das Lied entstammt, wiederum als bekannt vorausgesetzt und nicht näher bezeichnet (v.

---

<sup>1)</sup> In v. 16 bedeutet דמים allerdings, wie Olshausen urtheilt, Blutvergießen, das der Gemeinde droht. An eine Blutschuld der Gemeinde zu denken, verbietet die Berufung auf Gottes Gerechtigkeit, übrigens aber v. 6.



6. 10. 14. 16). Es bleibt auch völlig unklar, ob die Verfolger der Gemeinde Heiden oder gottlose Juden sind <sup>1)</sup>).

Ps. 52 wird ein Gewalthaber apostrophirt, der sich seiner Bosheit rühmt, indem er mit tückischer List umgeht, übrigens aber auf seinen Reichthum vertraut (v. 3—6). Gott wird ihn dafür zur Freude der Gerechten vertilgen (v. 7—9). Dagegen ist der Redende sicheren Bestandes gewiß, er will Gott preisen, wenn er den Gewalthaber vernichtet und damit dem Redenden seine Güte beweist (v. 10. 11). Bemerkenswerth ist die Art, wie der Redende seine Person der des Gottlosen gegenüberstellt. Diesen Baum wird Gott entwurzeln, er dagegen gleicht einem Oelbaum, der im Tempel gepflanzt ist (v. 7. 10). Offenbar wird der Redende von jenem Gottlosen angefeindet. Denn v. 10 b weist auf v. 3 b zurück, übrigens aber sagt der Redende nur von *sich*, daß er Gott für die Vertilgung jenes Gottlosen preisen wolle (v. 11). Indessen muß man das errathen, auch nimmt das Lied da, wo der Untergang des Gottlosen angekündigt wird, auf die Rettung des Redenden gar keine Rücksicht, wohl aber auf die Freude, die dann bei allen Gerechten herrscht (v. 7—9). Das ist sehr auffällig, man erwartet von der Freude der nur indirect Betheiligten erst zuletzt zu hören. Das Auffällige dieses Gedankenganges schwindet aber sofort, wenn man die Gemeinde als das redende Subject betrachtet. Und dazu hat man alle Ursache. Nämlich die Worte von v. 10 erscheinen ähnlich 92, 13. 14 im Munde der Gemeinde (vgl. Jer. 11, 16), in den sie auch allein passen. Denn die Gemeinde hat im Besitz des Heiligthums die Gewähr ihres ewigen Bestandes, während den Einzelnen die Nähe des Tempels vor der Nachstellung der Gottlosen nicht

---

<sup>1)</sup> Richtig hat Olshausen den 51. Ps. verstanden. Wie weit vor ihm Paulus, kann ich nicht beurtheilen, da das betr. Werk mir unzugänglich ist.

schützt. Ferner ist die in v. 3 in Rede stehende Gnade doch wohl die, welche immerdar über der Gemeinde waltet (103, 17). Auch der Schilderung des gottlosen Reichen fehlt alles Individuelle, es ist die immer wiederkehrende Klage über die Heimtücke der bösen Herren. Vermuthlich ist die ganze Klasse dieser Leute gemeint. Auch לנצח v. 7 scheint anzudeuten, daß es sich um die letzte Entscheidung zwischen Gottlosen und Frommen handelt. Dann kann aber auch aus diesem Grunde das redende Ich nur die Gemeinde bedeuten.

*Ps. 54* darf nicht anders beurtheilt werden als die zahlreichen verwandten Lieder, die von der Verfolgung des Frommen durch die Heiden oder auch durch die Gottlosen (זרים ist vielleicht in זרים zu ändern) handeln. Im Gegentheil zeichnet dies Lied sich durch farblose Allgemeinheit noch ganz besonders aus, so daß selbst Hitzig nach dem Vorgang von Paulus hier die Gemeinde als das redende Ich betrachtet.

*Ps. 55.* Zunächst ist das Verhältniß von v. 2—6. 13. 17—19. 24 zu v. 10—12. 21 auffällig. Dort ist der Redende selbst in höchster Lebensgefahr (v. 2—6), nur ihm scheint die Nachstellung der Feinde zu gelten (v. 13. 19. 24. 16. 17), — hier dagegen erscheint er wesentlich als Beobachter der allgemeinen Noth, die in der Stadt herrscht (v. 10—12. 21). Endlos ist die Unterdrückung, die die Frommen von Seiten der gottlosen Machthaber erfahren. Es handelt sich um förmliche Verfolgung der Einzelnen, ungerechtes Gericht mit Lug und Trug müssen die Frommen über sich ergehen lassen. Damit keines ihrer Opfer ihnen entgehen könne, lassen die Gottlosen Tag und Nacht sogar auf den Stadtmauern Wache halten. Dennoch bittet der Redende nur um die Rettung seiner Person und selbst die Vernichtung der Gottlosen scheint nur diesen Erfolg haben zu sollen (v. 16. 17. 24). Daß v. 23 von dem צדיק überhaupt die Rede ist, trägt nichts aus. Jener innere Widerspruch

wird nur durch die Annahme zu heben sein, daß die Gemeinde redet. Hierfür spricht übrigens auch v. 18. Dadurch daß der Einzelne dreimal täglich Gott seine Noth klagen will, kann er schwerlich eine bestimmte Aussicht auf Erhörung gewinnen. Etwas anderes ist aber, wenn alle Frommen zu den drei feststehenden Gebetszeiten des Tages um die Rettung der Gemeinde flehen. Zu v. 7—9 vgl. 120, 5 und das zu der Stelle Bemerkte. Es scheint mir auch unbegründet, v. 14. 15 auf einen nunmehrigen Führer der Gottlosen zu beziehn, der bisher mit dem Dichter in Freundschaft gestanden hätte. Dieser Jemand stand auch mit anderen Frommen auf friedlichem Fuß (v. 21), vermuthlich mit ihrer Gesammtheit. Er ist aber schwerlich ein bestimmter Einzelner, so wenig wie der Andere, der ihm gegenübergestellt wird (v. 13). Der Klage über ihn entspricht die Verwünschung aller Gottlosen (v. 16) und auch in v. 19 ff. wechselt der Plural ohne weiteres mit dem Singular. Der Parteigegensatz bestand wohl nicht immer in gleicher Schärfe.

Ps. 56 wird von der ältesten jüdischen Ueberlieferung auf die Gemeinde gedeutet, indem nämlich die Angabe der Melodie : nach „die Taube der fernen Terebinthen“ von den maßgebendsten Versionen vom Inhalt des Psalms verstanden wird. LXX. Vulg. Aeth. : ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμαρτυμένον. Aehnlich auch die arabische Uebersetzung und Symmachus, der an das verstofsene Geschlecht Davids denkt (vgl. Field, Hexapla). Targ. : על כנישתא דישראל דמתילא ליונא שתוקא בעידן די מתרחקין מן קירייהון וחורין ומשבחין למרי עלמא הק דוד מכיך ושלום כד אחדו יתיה פלשתאי בנה. Der Inhalt des Liedes entspricht diesem Verständniß durchaus. Es ist ganz in der Art der Gemeindelieder gehalten, die über Verfolgung klagen. Vielfach hat es mit solchen Liedern wörtliche Berührung. Hervorzuheben ist ferner die Gewißheit der Rettung v. 13. 14, welche Verse Hitzig deshalb als späteren Zusatz

betrachtet, sowie die Bezugnahme auf die prophetische Verheißung v. 5. 11. Uebrigens erfahren wir v. 8 ausdrücklich, daß das Fleisch, das Gott gegenüber nichts vermag, die Heiden sind. Die beiläufige Art, in der das zu Tage tritt, ist beachtenswerth.

*Ps. 57* soll Gott sich über den Himmel erheben und auf der ganzen Erde seine Ehre zur Geltung bringen (v. 6. 12), d. h. er soll im Himmel und auf Erden seine Weltherrschaft wahr machen, um den hier redenden Verfolgten zu retten. Wie ein Einzelner einen solchen Anspruch erheben könnte, ist unerfindlich. Weiter ist der Verfolgte trotz aller Furchtbarkeit seiner Feinde (v. 5) seiner Erhaltung so vollkommen gewiß, daß er schon jetzt in Lob und Dank gegen den rettenden Gott schwelgt (v. 8 ff.). Dies Lob Gottes wird aber laut im Gottesdienst der Gemeinde (v. 9), und darüber hinaus will der Errettete in der ganzen Welt seinen Gott preisen (v. 10). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Gemeinde redet. Natürlich sind die Feinde von v. 7 dieselben wie in v. 5, נפלו v. 7 erklärt Ewald mit Kimchi richtig als Perf. proph. und ישלח v. 4 als Optativ. Noch besteht die Noth (v. 2 ff.) und die Rettung ist zukünftig.

*Ps. 59.* Während im vorigen Liede die Natur der Verfolger zweifelhaft ist, handelt sich hier ebenso deutlich um Heiden. Denn Jahve Sabaoth, der Gott Israels, wird v. 6 aufgerufen, Rache zu nehmen an allen Heiden, kein Erbarmen zu haben mit den frevelhaften Verräthern (oder auch Räubern). Ebenso heißt es v. 9 bezüglich der bösen Reden der Feinde, daß Jahve ihrer lacht, daß er über alle Heiden spottet. Weiter beweist die Vertilgung dieser Feinde, daß Jahve Herr ist über alle Welt (v. 14), und daß sie dem Volke Israel nicht angehören, wird aus v. 12 vollends deutlich. Es besteht nicht der mindeste Anhalt für die Annahme, daß neben den Heiden hier auch die Gottlosen in Betracht kämen. Daß die bösen Reden der

Feinde so stark hervorgehoben werden (v. 8. 13), führt keineswegs auf einen täglichen Verkehr mit ihnen, wie Olshausen meint. Man weiß, wie tief der Jude durch Religionsspott verwundet wurde (vgl. z. B. 42, 11. Dan. 7, 8. 20. 11, 36) <sup>1)</sup>. Zweifellos ist das Lied zu einer Zeit entstanden, wo Jerusalem von feindlichen Schaaren beunruhigt wurde, die namentlich Nachts die Stadt umschwärmten <sup>2)</sup>. Es müßte nun allerdings Wunder nehmen, wenn hier ein Einzelner die Nachstellung solcher Feinde ohne jede Rücksicht auf die Gesamtheit ausschliesslich auf seine Person bezöge (v. 4) und dem entsprechend auch nur um die eigene Rettung flehte. Kann ein Einzelner seiner Person wegen das Weltgericht aufbieten (v. 6) und seiner Rettung eine solche Bedeutung beilegen, wie hier (v. 12. 14) geschieht? Sollte er jeden Morgen Gott nur dafür preisen, daß die Feinde während der Nacht nicht eingedrungen sind und *ihn* nicht getödtet haben (v. 17)? In Wahrheit wird die Gemeinde verfolgt (v. 12), sie ist es auch, die in dieser gefahrvollen Zeit alle Morgen dem Jahve für seinen Schutz in der Nacht dankt.

*Ps. 60.* Neben dem sonst durchgehenden Wir erscheint v. 11 ein Ich, das von der Gemeinde zu verstehen das allein Natürliche ist <sup>3)</sup>.

*Ps. 61.* Deutlich ist v. 6 von zukünftigen Dingen die Rede. Der Erhörung der Gelübde (v. 6) muß ihre Bezahlung (v. 9) unmittelbar folgen, jene gehört also so ge-

<sup>1)</sup> Ganz verschieden ist 55, 22.

<sup>2)</sup> Von einem Durchstreifen der Stadt ist nicht die Rede (יִסְבְּבוּ עִיר), sondern nur von einem Umkreisen derselben. Dabei sind die Feinde bisher nicht zum Ziel gekommen und verhalten sich wie eine Meute von Hunden, die, wenn sie nichts finden, die Nacht über draussen heulen (v. 15 f.). Die Worte 55, 11 lauten freilich wieder ähnlich, sind aber doch wesentlich anders.

<sup>3)</sup> V. 8—10 erklärt Hupfeld mit Recht für das eigene Werk des Dichters, der eine bestimmte Seite der messianischen Verheißung frei reproducirt. Vgl. 2, 7 ff. 89, 20 ff.

wifs der Zukunft an, als diese erst nach Gewährung des v. 7. 8 Erbetenen stattfinden soll. Offenbar handelt es sich aber um das Heil Israels und wenn die Herbeiführung desselben in Erfüllung der Gelübde des Redenden erfolgt, so ist dieser nicht ein Einzelner, sondern die Gemeinde. Denn der König selbst, der etwa noch in Betracht käme, kann wegen des Inhalts von v. 7. 8 nicht wohl am Worte sein. Es ist ferner ein ständiges Anliegen der Gemeinde, immerdar in der Nähe des Heiligthums weilen zu dürfen (v. 5). Sie hat darin die Bürgschaft für die Erfüllung der messianischen Verheifsung (S. z. Ps. 23). Wegen v. 3 braucht man aber nicht mit Olshausen anzunehmen, daß hier eine Gemeinde der Diaspora redet. Denn v. 5 versteht sich doch am besten im Munde von solchen, die jetzt schon in der Nähe des Heiligthums weilen. Daß die Gemeinde vom Ende der Erde her zum Himmel ruft, ist Ausdruck des Gefühls der Gottverlassenheit. Wenn Jahve aber somit zugleich fern und nahe ist, so ist das bei Vergleichung von Ps. 14, 7. 20, 3 mit 14, 2. 20, 7 nicht verwunderlich. Der Gedankengang des Liedes ist auch sonst etwas sprunghaft. Es ist willkürlich, wenn Ewald hinter v. 5 eine Lücke statuiert. Es entsprechen einander v. 4 und v. 6, sowie v. 5 und v. 7. 8, das Sela theilt also richtig ab.

Ps. 62 scheint wirklich ein Haupt der Frommen das Wort zu führen, das die Gottlosen zum besonderen Gegenstande ihrer Angriffe machen (v. 4. 5). So urtheilt auch Olshausen. Ihre Hauptstütze hat diese Meinung an מְשִׁיחִי (v. 5), das allerdings in den Mund der frommen Gemeinde gegenüber den Gottlosen schlecht paßt. Dagegen wird v. 12 kaum auf eine persönliche Offenbarung gedeutet werden dürfen, die der Redende empfangen hätte. Vielmehr wird die messianische Verheifsung gemeint sein, wonach Jahve zuletzt dem Regiment der Gottlosen ein Ende macht,

weil er 1) allein Herr sein und 2) den Frommen zu ihrem Recht verhelfen will. Vgl. auch den Schluß dieser Abhandlung.

*Ps. 63* hat den Auslegern viel Noth gemacht, m. E. ohne Grund. In seinem Elend blickt der Redende nach Gott aus, wie in der Wüste ein verschmachtetender Reisender nach Wasser (v. 2). Mit solchem Verlangen schaut er jetzt Gott d. h. er ist jetzt (חַוִּירָךְ ist Perf. praes.) im Tempel vor Gott getreten, um hier Gottes Macht und Herrlichkeit zu sehen (v. 3 vgl. 27, 4). Freilich ist die Herrlichkeit Jahves auch im Tempel zumeist nur für die Imagination der Andacht sichtbar, ebenso wie die Gnade Jahves, die besser ist als das Leben (v. 4), nur im Glauben erfahren wird. Aber in jener geistigen Anschauung der Herrlichkeit Jahves findet die Gemeinde Trost, weil Jahves Gnade sie dereinst an dieser Herrlichkeit theilnehmen lassen wird. In dieser Gewissheit tragen die Gläubigen geduldig die Leiden der Gegenwart, sterben sie vor der Erfüllung der Verheißung getrost dahin, z. Th. verlieren sie vielleicht gar in der Verfolgung (v. 10) das Leben. Trotzdem preisen sie Jahve immerdar in der Gewissheit seiner Gnade und der bloße Gedanke an Gott ist deshalb auch in der Privatandacht ihnen die höchste Erquickung (v. 5—7). Denn Jahve erhält die Gemeinde, die ihm treu anhängt (v. 8. 9). Es handelt sich um kein persönliches Anliegen, sondern um das der Gesammtheit. Gott soll die Feinde, von denen die Gemeinde verfolgt wird, schmähsch ver tilgen (v. 10. 11) und des Reiches Herrlichkeit herstellen, wo König und Volk sich mit Stolz ihres Gottes rühmen werden (v. 12). Man hat also alle Ursache, auch hier die Gemeinde als das redende Subject zu betrachten, wenn gleich v. 7 natürlich auch auf alle einzelnen Frommen geht.

*Ps. 64* handelt von der Verfolgung der Frommen durch die Gottlosen, die durch plötzliches Einschreiten Gottes mit dem Untergang der Frevler ein Ende nimmt. Man kann die ganz allgemein gehaltene Bitte um Schutz v. 2. 3

von dieser behaglich ausgemalten Erwartung nicht trennen, es handelt sich nicht um eine individuelle Noth, sondern um die der Gemeinde überhaupt. Ohne Zweifel redet diese v. 2. 3.

*Ps. 65, 4.* Ist die Lesart מני richtig, so ist die Beziehung auf das Volk gewifs. LXX : ὑπερεδυνάμωσαν ἡμᾶς.

*Ps. 66.* Es besteht kein triftiger Grund, mit Ewald v. 13—20 von dem Uebrigen zu trennen und jene Verse für ein besonderes Danklied zu halten. Stellt der Psalm aber ein einheitliches Lied vor, so erscheint es selbstverständlich, daß der, welcher v. 13—20 im Tempel dem Jahve mit glänzenden Opfern für seine Rettung dankt und allen Frommen davon erzählt (v. 16), identisch ist mit der Gemeinde, die wegen ihrer Rettung aus äußerster Noth die Heiden zur Bekehrung zu Jahve auffordert (v. 1—9) und auch dem Jahve selbst gegenüber den wunderbaren Charakter seiner Führungen anerkennt (v. 10—12). Es besteht enger Zusammenhang zwischen v. 12 und v. 13. Aber auch abgesehen von ihrer Verbindung mit v. 1—12 möchten v. 13—20 als Worte der Gemeinde zu betrachten sein. Schon die große Zahl von Opfern, die der Redende darbringen will, kommt hierfür in Betracht (v. 13—15). LXX hat übrigens schon v. 9 die 1. Sing. Richtig urtheilt Rudinger und nach ihm Rosenmüller und Olshausen <sup>1)</sup>.

*Ps. 69.* Am Schluß werden Himmel und Erde, das Meer und alles, was sich darin regt, zum Preise Gottes aufgerufen, weil er das messianische Heil herbeiführt (v. 35—37). Diese Verse bringen augenscheinlich keinen Fortschritt über v. 33. 34 hinaus, sondern sind damit parallel. Die Frommen erfahren auch nach v. 33. 34 in der Rettung des Redenden die Rettung der Gemeinde. Dieser ganze Schluß des Liedes (v. 31—37) kann nicht anders

<sup>1)</sup> Hupfeld wendet ein, die Ausdrücke „mein Herz“ und „meine Seele“ (v. 16. 18) paßten in den Mund der Gemeinde nicht. Das ist eine unbegreifliche Behauptung (S. o. S. 64).



beurtheilt werden als der von Ps. 22, mit dem er sich auch sonst berührt (vgl. v. 33. 34 mit 22, 27. 25). Danach ist die Gemeinde für das redende Subject zu halten. Dafs es sich in Wahrheit um eine allgemeine Verfolgung handelt, zeigt sich v. 27 und wenn der Redende sich als der Träger der Sache Gottes weifs und um Gottes willen verfolgt wird (v. 8. 10), so führt doch nichts darauf, dafs man ihn etwa als den Führer der Frommen zu denken hätte. Die Feinde sind nicht sowohl Heiden als vielmehr Juden, die Partei der Gottlosen (v. 28. 29). Deshalb braucht v. 9 nicht gerade individuell verstanden zu werden, auch der Schluß von v. 5 kann wie 35, 11 sprichwörtliche Redeweise sein und dann ebenfalls auf die Gesammtheit gehn. Uebrigens würde die Einmischung einzelner individueller Züge nichts verfangen, Ich könnte für Wir stehn. Ferner ist zu beachten, dafs nach v. 6, dessen Sinn manche Ausleger verdrehn, der Redende sich schuldig weifs und als von Gott geschlagen betrachtet (v. 27). Wenn er trotzdem als Träger der Sache Gottes zuversichtlich auf Rettung hofft, so versteht sich auch das eher im Munde der Gemeinde, als im Munde eines Einzelnen (v. 31 ff.) Die Gegner wollen die Frommen ins Unrecht setzen, während diese sich allein Gott gegenüber schuldig fühlen (v. 5. 6 vgl. 51, 6). Zur Unterscheidung zwischen der Gemeinde und ihren Gliedern in v. 7. 33 vgl. oben S. 80. Sonst vgl. zu Ps. 109. — Das richtige Verständniß hat Rosenmüller nach De Wette. Das Targum deutet das Lied auf die Auswanderungen des Synedrums und die Wasser v. 2. 3 auf die Heiden, ähnlich urtheilen Aben Esra, Raschi und Kimchi.

*Ps. 71.* Gott soll an dem Redenden seine Allmacht so offenbaren, dafs er allen künftigen Geschlechtern davon erzählen könne (v. 18). Die Wunderthaten, nach denen er verlangt, stellt er denen gegenüber, um deretwillen er jetzt schon Gott beständig preist, nämlich die früheren

Erweise seiner rettenden Gerechtigkeit in der Geschichte Israels (v. 14—17). Auch nach v. 19 ist die Gerechtigkeit, die hier angerufen wird, die der Weltregierung Gottes, wodurch er sich als der allein wahre Gott beweist. Schon hiernach erscheint die Gemeinde als das redende Subject. Gott hat sie von Jugend auf sein Lob gelehrt, d. h. vom Anfang ihrer Geschichte an hat er ihr seine Gröfse offenbart, sie bittet, dafs er sie im Alter nicht verlassen, d. h. jetzt in ihrer späteren Geschichte sich als derselbe erweisen möge wie früher (v. 17. 18 vgl. v. 5. 6. 9 und dazu Jes. 46, 3. 4). Nach dem unanfechtbaren Ketib wird v. 20 auch ausdrücklich im Namen der Gemeinde geredet. Die Annahme, dafs ein individuelles Anliegen des Dichters mit dem der Gemeinde eng zusammenhänge, ist völlig haltlos, da von Persönlichem überhaupt nichts zu finden ist. Es handelt sich wahrscheinlich um die Verfolgung der Gemeinde von Seiten der Gottlosen (v. 4). Deutlich ist auch v. 22 von dem Gottesdienst der Gemeinde die Rede, vom Conventus der levitischen Musikanten. Dazu kommt die grofse Abhängigkeit dieses Liedes von anderen Gemeindeliedern. Selbst Hupfeld wird hier seiner Sache unsicher. Richtig urtheilt unter den Neueren Rosenmüller nach dem Vorgange älterer protestantischer Ausleger.

*Ps. 73* entstammt wenigstens durchaus der persönlichen Frömmigkeit des Dichters, der den schwersten Zweifel durch die Treue gegen Jahve und gegen seine Gemeinde (v. 15) überwand <sup>1)</sup>. Möglicher Weise ist es darum

---

<sup>1)</sup> Ohne der einzigartigen Gröfse dieses Liedes zu nahe treten zu wollen, meine ich, dafs der Glaube hier doch nicht ganz auf sich selbst steht. Es bleibt für den Dichter immerhin auch eine Thatsache der Erfahrung, dafs die Gottlosen ein Ende mit Schrecken nehmen und damit tritt die Wahrheit des Glaubens wenigstens einigermafsen auch objectiv in die Erscheinung. Obwohl ferner der Redende für seine Person auf jede Aufscie Gewähr der göttlichen Gnade verzichtet, so hält er für die Gesamtheit doch gewifs an der messianischen Hoffnung fest.

doch für den Gottesdienst der Gemeinde gedichtet (vgl. bes. v. 1. 28).

*Ps. 74, 12.* S. o. S. 68.

*Ps. 75, 10.* Hier hat das Ich offenbar denselben Werth wie v. 2 das Wir. Ewig will die Gemeinde Gott preisen, wenn er einst zwischen ihr und den Gottlosen entscheidet. LXX liest vielleicht richtig אֵל. Das Gesagte würde natürlich erst recht gelten, wenn v. 11 die ächte Fortsetzung von v. 10 wäre.

*Ps. 77.* Die Noth des Redenden (v. 3) ruft in ihm die Erinnerung an die wunderbare Vorgeschichte Israels wach (v. 6. 12 ff.) und im Gedanken an diese findet er Trost gegenüber der Furcht, daß Jahve ewig zürnen möchte (v. 8—10). Das Auf- und Niederwogen der Empfindung wird freilich mit einer Lebendigkeit geschildert, die zunächst nur der Persönlichkeit des Dichters eigen ist, gleichwohl muß man aus dem angegebenen Grunde auch hier die Gemeinde als das redende Ich betrachten. So haben schon manche ältere Ausleger geurtheilt; vgl. die Commentare von Rudinger und J. H. Michaelis.

*Ps. 84.* Wegen v. 11 glaubte auch ich früher (Stud. u. Krit. 1834 S. 733), es rede hier ein einzelner Jude, der jetzt eben aus der Heidenwelt nach Jerusalem übersiedelt wäre. Indessen scheinen die Worte vielmehr ganz allgemein auszusagen, daß die armseligste Existenz im heiligen Lande jeder anderen unter den Heiden vorzuziehen sei. Von bloßer Wallfahrt nach Jerusalem ist m. E. v. 8 die Rede, der weitaus größte Theil auch der palästinensischen Gemeinde mußte zu den Festen hierher pilgern (v. 6—8). Dabei mag freilich besondere Rücksicht genommen sein auf von fern her gekommene Pilger im Unterschiede von der palästinensischen Gemeinde (v. 5). Sehnsucht nach dem Heiligthum kann man aber auch in seiner Nähe empfinden (v. 3) und der Redende scheint mit seinen Kindern (v. 4) längst da zu wohnen. Oft wird das

Wohnen im heiligen Lande als ein Wohnen im Hause Jahve's oder in seinen Vorhöfen bezeichnet (15, 1. 23, 6. 27, 4. 52, 10. 65, 5). Daß nicht ein Einzelner sondern die Gemeinde spricht, schliesse ich nicht nur aus dem Wechsel von Singular (v. 9. 11) und Plural (v. 10. 12), sondern vor allem aus dem „mein König und mein Gott“ (v. 4). So begreift sich ferner, daß das Gebet v. 9. 10 nichts als das allgemeine Anliegen der Gemeinde ausdrückt, wie denn auch v. 5. 1—13 vom Glück der Gesamtheit reden. Aber ein Festlied ist der Psalm allerdings. Der Vogel v. 4 ist also die Gemeinde.

*Ps. 85, 9.* Dies Ich (neben Wir v. 5—8. 10. 13) wird ebenso beurtheilt werden müssen wie das von 20, 7. Derselbe der bis dahin zu Jahve betete, erwartet nun die göttliche Antwort.

*Ps. 86* ist ein Gebet der von Feinden verfolgten Gemeinde (v. 14. 17). Von Individuellem ist nichts zu finden, denn *בן אִמְרָךְ* (v. 16) ist identisch mit *עֲבָדְךָ* und übrigen hierzu das zu *Ps. 116* Bemerkte zu vergleichen. Dagegen verräth der ganze Character des Psalms das Gemeindelied. In Betracht kommt hierfür das starke Selbstbewußtsein des Redenden (v. 2. 16 f.), der Hinweis auf die geschichtlichen Großthaten Jahve's und die zukünftige Bekehrung der Heiden (v. 8 ff.) sowie die Anticipation der Erhörung (v. 12. 13). Durchweg erscheint das Lied ferner als abhängig von anderen Gemeindeliedern; vgl. noch v. 15 mit *Ex. 34, 6*.

*Ps. 88* ist durchaus gleichartig mit *Ps. 6. 22. 38* u. s. w. und wie diese zu deuten. Versteht man das Lied individuell, so muß man es folgerichtig mit Ewald als das Gebet eines Kranken betrachten. Denn von Krankheit (v. 16) und zwar von Aussatz (v. 9) ist zweifellos die Rede. Andererseits ist die Krankheit aber auch hier nur ein Bild des Leidens, wie v. 5 ausdrücklich gesagt wird. Es geht nicht an, *גִּבֹר אֵין אֵיל* mit Ewald als Schatten zu deuten. Ja

sogar der Tod ist hier einigermaßen bildlich gemeint (v. 7), die Gemeinde stirbt eben nicht so wie der Einzelne. Auch ist v. 11 ff. die Meinung, daß mit dem Untergang der Gemeinde das Lob Jahve's auf Erden überhaupt aufhören würde. Schon das Targum und der Syrer haben das Lied auf die Gemeinde bezogen, ebenso Raschi und Kimchi und ihnen folgend Rosenmüller und Olshausen.

*Ps. 89.* Hier tritt v. 2. 3 ein Ich auf, das die älteren jüdischen und christlichen Ausleger mit Recht auf die Gemeinde gedeutet haben. Denn vom geschichtlichen Beruf der Gemeinde ist v. 2 die Rede. Ueber die augenscheinlich verderbten Verse v. 48. 51 ist nichts sicheres zu sagen. Sonst wäre v. 51 das Ich gleichbedeutend mit den Knechten Jahve's. Zu v. 48 f. ist 39, 5 zu vergleichen. Uebrigens ist es naturgemäfs die Gemeinde, die um die endliche Erfüllung der messianischen Verheißung bittet (Wir : v. 18. 19). Gewifs ist hier nicht etwa ein Davidide am Wort (Ewald). Der Gesalbte Jahves (v. 39. 52) ist längst dahin, die Heiden schmähen seine Spuren. Das davidische Königshaus ist nämlich v. 20 ff. als ein Individuum vorgestellt (wie auch 2 Sam. 7), sein Untergang erscheint v. 46 als ein frühzeitiger Tod. Richtig hat schon Aben Esra diese Worte verstanden.

*Ps. 92* ist von dem Lobe Jahve's die Rede, das die Gemeinde im Tempel ertönen läßt, und zwar preist sie ihn wegen seiner geschichtlichen Großthaten, die er in seiner unergründlichen Weisheit ausführt (v. 2—5). Dies Lob gebührt dem Jahve, weil er durch sein Walten nicht etwa einen Einzelnen, sondern seine Gemeinde beglückt, diese ist also v. 5 am Wort. — Die Gottlosen, heißt es weiter, wissen von der Gröfse Jahve's nichts, aber das kümmert den allmächtigen Gott wenig (v. 6—9). Denn die Herrschaft der Gottlosen hat einmal ein Ende, während Jahve's Herrschaft auf ewig besteht, mit ihm aber triumphirt über seine Widersacher die Gemeinde der Frommen.

Nur dieser letzteren können die Worte v. 11. 12 gehören. Das v. 14. 15 Gesagte wird nach Jes. 46, 3. 4 zu verstehen sein (vgl. oben S. 66).

*Ps. 94* wird Jahve zur Rache aufgerufen gegen die gottlosen Herren, die seine Gemeinde unterdrücken und die Frommen tödten, und dabei in ihrem Uebermuth vor dem himmlischen Richter völlig sicher zu sein meinen. Ihnen gegenüber wird der Mann selig gepriesen, den Jahve züchtigt und aus seinem Gesetze belehrt. Denn ihn will Jahve hierdurch vor Sünde und Strafe bewahren, bis endlich die Gottlosen für immer zu Fall kommen (v. 12. 13). Dieser Mann ist offenbar die Gemeinde der Frommen, wie zum Ueberflus aus der Begründung v. 14. 15 völlig deutlich wird (vgl. oben S. 50). Wenn nun weiter v. 16 ff. ein Ich sich darauf besinnt, daß allein Jahve sein Beschützer gegenüber den Gottlosen sei und es ohne Jahve längst von ihnen vertilgt wäre, so liegt es vor der Hand, auch hier die Gemeinde der Frommen zu verstehn. Nothwendig wird dies durch v. 22. Denn einerseits deckt sich das hier redende Ich mit dem allgemeinen צדיק und נקי von v. 21, anderseits ziehn die Gottlosen durch ihren Angriff auf den Redenden sich selbst den Untergang zu (v. 23). Danach muß hier aber die Gesamtheit der Frommen in Rede stehn. So urtheilen schon die älteren Exegeten der Mehrzahl nach.

*Ps. 101* beabsichtige ich später zu besprechen.

*Ps. 102.* Ein Dulder fleht Jahve um Erbarmen an. Der göttliche Zorn hat ein Leben voller Unglück über ihn verhängt. Immerwährender Kummer hat seine Kraft aufgezehrt, von aller Welt abgeschieden und von seinen Feinden verhöhnt siecht er hin, ein vorzeitiger Tod wartet seiner. Möchte der ewig thronende Gott Mitleid mit ihm haben! (v. 2—13). Nun folgt eine weiter ausgeführte Bitte um endliche Erfüllung der messianischen Verheißung. Die in der Weissagung hierfür vorgesehene Zeit ist ein-

getreten, der traurige Zustand Sions dauert alle Frommen. Auch sollte Jahve bedenken, daß die Heiden nur dann seine alleinige Gottheit erkennen können, wenn er durch Sions Wiederherstellung seine Herrlichkeit offenbart (v. 14 bis 23). Redet hier ein Einzelner, so kann dies beides in keine vernünftige Beziehung gebracht werden. Es wäre vielleicht denkbar, daß ein Einzelner deshalb den Anbruch der messianischen Zeit zu erleben verlangte, weil sie auch seinen individuellen Leiden ein Ende machen, oder weil dies Erlebniß an sich ihn für all sein persönliches Unglück entschädigen würde. Man müßte diese Annahme mit der weiteren stützen, wonach v. 2—13 im Sinne aller einzelnen ähnlich Leidenden gesprochen sind. Indessen fragt sich's, ob v. 2—13 wirklich auf viele Einzelne paßten. Ueberdies aber ist dies Verständniß durch v. 19 ausgeschlossen. Wie Ewald richtig sieht, wird die Erfüllung der messianischen Verheißung nicht für das gegenwärtige, sondern nur für ein künftiges Geschlecht erbeten. Denn v. 19 ist nicht zu übersetzen: „Möchte dies (als geschehen) aufgeschrieben werden für ein künftiges Geschlecht“ — sondern mit Raschi: „Möchte dies (als geschehen) aufgeschrieben werden von einem künftigen Geschlecht.“ Nicht die schriftliche Ueberlieferung betr. der eingetretenen messianischen Zeit wird Israel zum Lobe Jahve's veranlassen, sondern das Erlebniß dieser Zeit, das dann freilich auch wohl aufgezeichnet werden mag. Die zukünftigen Geschlechter werden auch v. 29 ins Auge gefaßt. So wäre also jede Beziehung zwischen v. 2—13 und v. 14—23 gelöst und auf Grund des herrschenden Verständnisses läugnet Hitzig mit Recht die Einheitlichkeit des Liedes. Sehr einfach stellt sich dieselbe aber her, sobald v. 2—13 die Gemeinde redet. Hieran darf man sich durch v. 24. 25 nicht irre machen lassen. Wie sonst oft genug erscheint der Untergang der Gemeinde hier als möglich, ja als drohend. Gott scheint sie vernichten zu wollen,

ehe sie ihren Lauf durch die Geschichte vollendet hat, wie wenn ein Mensch in der Mitte des Lebens stirbt. Ewig ist zunächst Gott allein (s. o. S. 82). Aber als der Unvergängliche soll er sich der vergänglichen Kreatur erbarmen und die Gemeinde forterhalten. Wahrscheinlich ist auch in der vielleicht späteren Ueberschrift (v. 1) mit עני Israel gemeint. Richtig verstehen den Psalm Raschi und Kimchi, de Muis, Junius, Piscator und neuerdings Rosenmüller.

*Ps. 103* stammt aus einer Zeit, in der die Gemeinde sich eines verhältnißmäßig großen Glückes erfreute. Da schien der Zorn ein Ende zu haben und die Schuld völlig vergeben zu sein. Jahve bewies sich wieder als der Vater und Beschützer seines Volkes, wie er es von Urzeiten her gewesen war, ja die ganze Geschichte Israels schien von seiner Gnade durchwaltet zu sein. Der Erweis seiner Gnade gegen Israel war aber zugleich der Erweis seiner Weltherrschaft, die deshalb auch als eine bereits thatsächliche gepriesen wird. Das gegenwärtige Glück wird in Ausdrücken geschildert, wie sie sonst allein der messianischen Zukunft zukommen. Augenscheinlich hielt der Dichter diese für nahe bevorstehend, wenn nicht für schon gegenwärtig. Unbegreiflich ist mir Hupfeld's Urtheil, daß das Lied kein eigentlicher Nationalpsalm sei, sondern das allgemein menschliche Verhältniß überwiege. Ebensowenig kann ich aber zugeben, daß v. 1—5 von den persönlichen Erfahrungen des Dichters handeln, der sich in seinem Alter durch Jahve's Gnade verjüngt fühlte. Vielmehr ist v. 1—5 Selbstanrede der Gemeinde, die im weiteren mit „wir“ redet. Jahve rettet das Volk vom Untergang und stellt ihm das Glück und die Macht früherer Zeiten wieder her. Vgl. Jes. 40, 31, wo ebenfalls von der Gesamtheit und nicht von den Einzelnen die Rede ist <sup>1)</sup>. Vermuthlich fand bei v. 6 ein Stimmenwechsel statt.

<sup>1)</sup> Es genügt nicht, wenn Olshausen sagt, jedes einzelne Mitglied



*Ps. 104.* Man meint, es werde hier von allgemein menschlichem Standpunkt aus die in der Natur sich offenbarende Gröfse Jahve's gepriesen. Inzwischen haben derartige Schilderungen im A. T. ihren Zweck niemals in sich selbst, am wenigsten im Judenthum, auf dessen Boden wir uns hier befinden. In den Schicksalen der jüdischen Gemeinde war von Jahve's Gröfse zumeist wenig zu erkennen, die Heiden regierten die Welt und in Jerusalem hatten die Gottlosen die Oberhand. Die Juden redeten deshalb gern von vergangenen Zeiten, wo Jahve sich an den Vätern verherrlicht hatte, von der messianischen Zukunft, wo er alle Welt zur Anerkennung seiner alleinigen Gottheit zwingen wollte, oder auch wohl von der Majestät, in der Jahve über den Wolken thronte. Wesentlich denselben Sinn hat die Naturbetrachtung der Juden, die recht eigentlich von Deutero-Jesaja datirt. Die Gemeinde weiß es, daß *ihr* Gott den Himmel und die Erde gemacht hat und erhält, *für ihren Glauben* ist die alleinige Gottheit Jahve's schon jetzt in der ganzen Natur offenbar. In der Naturbetrachtung wird ihr deshalb gewiß, daß ihr Gott und mit ihm sie selbst einst triumphiren werden, daß die Gottlosen umkommen müssen und die Herrschaft der Heiden ein Ende nimmt <sup>1)</sup>. Hierauf kommt Ps. 104 zuletzt hinaus. Von der endlichen Vernichtung der Gottlosen ist v. 35 die Rede, schon v. 32 wird darauf präludirt <sup>2)</sup>. Es ist deshalb auch nichts Individuelles, wenn es v. 34 so empha-

---

der Gemeinde ermuntere sich zum Preise des Herrn und spreche in dem ganzen Eingange die Erfahrungen der Gemeinde als seine eigenen aus. Aehnlich Ewald.

<sup>1)</sup> Das Buch Hiob beweist hiergegen nichts. Denn die dort auftretenden Personen sind im Grunde doch nur verkleidete Juden.

<sup>2)</sup> Hengstenberg hat hier wie öfter in den Psalmen richtiger gesehn als Hupfeld. Letzterer hätte v. 35 am liebsten mit Olshausen gestrichen. Aber der Sinn des Ganzen wäre kein anderer, wenn die Worte auch fehlten.

tisch heisst: „*Ich* (אני) freue mich in Jahve.“ Die Gemeinde ist auch v. 33 am Wort und das „Preise den Jahve, meine Seele“ (v. 1. 35) begegnete uns schon Ps. 103, 1. 22 in ihrem Munde (vgl. noch 146, 1)<sup>1)</sup>. — Ebenso deutlich ist der specifisch jüdische Charakter von Ps. 8. Denn v. 3 ist offenbar vom jüdischen Gebete die Rede und übrigens fällt aller Nachdruck auf „Jahve, *unser* Herr“ (v. 2. 10) so gut wie Ps. 104, 1 auf „Jahve, *mein* Gott.“ Ich verstehe deshalb auch das Ich 8, 4 von der Gemeinde<sup>2)</sup>.

*Ps. 106, 4.* Ich glaube, dafs hier (wie v. 6. 7. 47) die Gemeinde redet, die auch sonst öfter zwischen sich und den Gläubigen unterscheidet (vgl. oben zu 22, 23. 26). Diese Annahme ist leichter als die andere, wonach hier eine Diaspora-Gemeinde oder auch ein einzelner Jude der Diaspora das Wort führt. Auch v. 47 ist als das Gebet der Gesamtheit aller Juden wohl verständlich, dieser allein aber gehört die Huld Jahve's gegen sein Volk (v. 4). Im anderen Fall würde ein Theil des Volkes für sich das messianische Heil erbitten, dasselbe aber für das Ganze als gegeben voraussetzen. Die besondere Situation der Diaspora tritt auch allzuwenig hervor. LXX setzt wirklich den Plural: *μνήσθητι ἡμῶν κτλ.* Richtig Rudinger.

*Ps. 109* ist von Individuellem keine Spur zu entdecken, das Treiben der Feinde wird v. 2 ff. 16 ff. in ebenso farbloser Allgemeinheit geschildert wie v. 22 ff. das Leiden des Redenden. Dieser ist der עני ואביון schlechthin (v. 16. 22. 31 vgl. zu 40, 18), sein Gegner ist die Gesamtheit der Gottlosen, der Uebergang vom Plural zum Singular und umgekehrt (v. 5. 6 und v. 19. 20) vollzieht sich auf die ungezwungenste Art. Es handelt sich hier wie sonst um den stets gleichen Parteigegensatz von Gottlosen und

<sup>1)</sup> Zu בָּחֵי v. 33 vgl. zu 23, 6.

<sup>2)</sup> Auch Ps. 19 hat diesen Sinn. Ps. 29, über den ich anderswo zu reden denke, ist dagegen ganz anderer Art.

Frommen, der sich immer wieder in denselben Formen äußert. Möchte doch endlich einmal Gott dazwischen treten : „Mögen sie fluchen, Du aber segnen, mögen meine Gegner zu Schanden werden (LXX), Dein Knecht aber sich freuen“ (v. 28)). Es ist keine persönliche Angelegenheit, die hier eine solche Entscheidung erfordert; vgl. auch das למען שמך v. 21. Die Flüche v. 6 ff. würde man in diesem Falle allerdings mit Hupfeld für affectirt erklären müssen, weil eine entsprechende individuelle Noth nicht hervortritt. Es handelt sich aber in Wahrheit um die allgemeine und allen bewusste, um die grösste, die der alttestamentliche Glaube kennt, das Glück der Gottlosen, das für den Glauben ein viel qualvolleres Problem bedeutet als das Unglück der Frommen. Die grässlichen Flüche entstammen der Angst des Glaubens, der gerade den Gottlosen gegenüber nach der endlichen Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit verlangt. Vgl. noch 69, 23 ff. und v. 4 mit 120, 7. 35, 12 ff. Betr. עבדך v. 28 vgl. zu Ps. 116. Uebrigens ist v. 17. 18 zu sprechen וְהִבְוֹאֵהוּ וְהִרְחַק וְהִבֵּא. In seiner Weise richtig verstand Raschi als das redende Subject die Juden und als die Gegner die Christen. Zu v. 30 vgl. zu 22, 23. 26.

*Ps. 116.* Dafs hier die Gemeinde redet, halte ich nicht nur mit Rudinger für möglich, sondern für gewifs. Die Unterscheidung des redenden Subjects vom ganzen Volke (v. 14. 18) beweist nichts dagegen (vgl. zu 22, 23. 26), dafür spricht der ganze Charakter des Liedes, übrigens die Plurale v. 5. 6. 15 und namentlich auch v. 16 : „Denn ich bin Dein Knecht.“ Von den beiden Bedeutungen des Ausdrucks עבד יהוה, Verehrer und Knecht Jahves, die übrigens öfter in einander übergehen, kann hier und 119, 125. 143, 12 nur die erstere in Betracht kommen. Er will sagen : „als dein Verehrer habe ich Anspruch auf Erhörung.“ Das paßt schwerlich in den Mund eines Einzel-

nen <sup>1)</sup>, sondern wohl nur in den Mund der Gemeinde, die eben allein den Jahve verehrt. So heisst Israel auch 136, 22 der Verehrer Jahve's. Mit Hochgefühl nennen die Voll-Juden sich die Verehrer Jahve's im Gegensatz gegen die Halb-Juden und Samariter (Neh. 2, 20. Esra 5, 11) und das ist auch in den Psalmen der Ehrenname der Gemeinde (Ps. 34, 23. 69, 37. 102, 29. 105, 25. 113, 1. 134, 1. 135, 1. 14) oder auch der Märtyrer (79, 2. 10). Wie die vorliegende Stelle scheinen mir aber alle Stellen des Psalters beurtheilt werden zu müssen, an denen עבדך oder dafür עבדו erscheint (19, 12. 14. 27, 9. 31, 17. 35, 27. 69, 18. 86, 2. 4. 16. 109, 28. 143, 2, ausserdem oft in Ps. 119). Denn alle diese Lieder müssen auch aus anderen Gründen für Gemeindelieder gelten <sup>2)</sup>.

Ps. 118 wird nach rabbinischem Vorgang auch von Ewald und Delitzsch auf die Gemeinde gedeutet. In der That ist es nicht abzusehn, wie ein Einzelner (und wäre er noch so hoch gestellt) seine persönliche Rettung so sehr zum Mittelpunkt der gottesdienstlichen Feier hätte machen können, wo doch die ganze Gemeinde in der äussersten Gefahr gewesen und wunderbar gerettet war. Vielmehr muß die letztere unter dem redenden Ich verstanden werden. Nur so erklärt sich der Wechsel von Ich (v. 5—7. 10—14. 17—19. 21. 28) und Wir (v. 23. 24. 27) in befriedigender Weise. Bemerkenswerth ist auch, daß dem

---

<sup>1)</sup> Anders sind Stellen wie 1 Sam. 25, 39 23, 11. (wo übrigens David redet) und Neh. 1, 6. 11. Zuweilen ist עבדך Gott gegenüber ebenso gesagt wie gegenüber dem Könige und dem Hochgestellten überhaupt (1 Sam. 3, 9. 10).

<sup>2)</sup> Uebrigens scheint Ps. 116 eher eine Bitte um Rettung als der Dank für eine solche zu sein. Die Bitte wird noch am Schlufs sehr energisch laut (v. 16) und das Versprechen, dem Jahve danken zu wollen (v. 14. 17 ff.) hat nur so rechten Sinn. Auch nach v. 7 ist die Gefahr wohl noch nicht vorüber. Die Perfecta drücken die zuversichtliche Erwartung der göttlichen Hülfe aus und von da aus sind auch v. 11 (vgl. 31, 23) und v. 12 zu verstehn. Richtig sieht Ewald.

Singular v. 19. 26 a in v. 20. 26 b der Plural entspricht. Umgekehrt werden auch die heidnischen Feinde v. 13 wie ein einziges Individuum vorgestellt. Zu beachten ist noch, daß v. 14 auf Exod. 15, 2. Jes. 12, 2 zurückgeht und v. 18 an Jer. 10, 24 anklingt. Von der Erhaltung Israels und seiner geschichtlichen Aufgabe ist v. 22. 17 die Rede.

*Ps. 119.* Auch hier ist die Gemeinde am Wort. Denn die Noth der Gemeinde besteht vor allem in der Anfeindung, die sie von der Bosheit und List der Gottlosen (v. 51. 61. 69. 78. 85. 86. 95. 110. 150. 157) und der Fürsten (v. 23. 161) erfährt. Sie vertraut dem gegenüber auf ihr gutes Gewissen, weiter aber auf den ewigen Besitz des Gesetzes (v. 98. 111), von dem sie kühnlich zu den Königen redet (v. 46), und harrt auf die Erfüllung der Verheißung (v. 25. 38. 41. 42. 50. 74. 76. 81. 114. 116. 123. 154. 174). Durch die Strafen, die Jahve über sie verhängte, ist sie bekehrt (v. 67. 71. 75), aber noch sind ihre Leiden groß, fast hätten die Gottlosen sie völlig aus dem Lande vertilgt (v. 87 vgl. v. 109), Jahve soll sie diesen Gegnern nicht preisgeben (v. 121. 122. 133. 134) und ihrer Schmach ein Ende machen (v. 22. 39). Es ist an der Zeit, daß er, der die Gottlosen verwirft (v. 21. 52. 119. 155), endlich sein Gericht an ihnen vollziehe (v. 84. 126). Daß die Empfindung hin und wieder sehr individuell sich äußert (v. 53. 115. 136. 139. 158) und das Ich gelegentlich geradezu persönlich wird (v. 63. 79. 99. 100), kann an dem Gesamtcharakter des Ganzen nichts ändern. Im Ganzen richtig urtheilt unter den Neueren Olshausen. Schon Rudinger verstand als Subject des Psalms das israelitische Volk.

*Ps. 120.* Pfeile, die bei irgend welchem Kohlenfeuer geschärft werden, also Pfeile mit hölzernen Spitzen, sind nicht gefährlich und überhaupt keine Kriegspfeile <sup>1)</sup>. Also

<sup>1)</sup> Vgl. Land, Theol. Tijdschr. 1872, 568 f.

kann v. 4 דָּוָה nur „sammt“ bedeuten. Die böse Zunge schießt gleichsam scharfe Pfeile und schleudert Ginsterkohlen, die, weil sie das Feuer lange halten, zum *Brandstiften* besonders geeignet sind <sup>1)</sup>. Der Redende kommt sich ferner in seiner Umgebung vor, wie wenn er unter Moschern und Kedarenern, den fernsten und rohesten Barbaren des Nordens und Ostens, wohnte (v. 5). Diese Klage wäre unverständlich, wenn er etwa in Babylonien oder in Aegypten lebte <sup>2)</sup>. In Wahrheit muß er an einem Orte sein, wo er sich von Rechts wegen heimisch fühlen sollte. Augenscheinlich lebt er in seinem Vaterlande, unter seinen Volksgenossen, aber diese stehn ihm so fremd und so feindselig gegenüber, als ob es die genannten Barbaren wären. Nun hat aber der einzelne Fromme in Judäa zweifellos Gesinnungsgenossen, es redet also die Gemeinde und die böse Zunge v. 2 bedeutet die Gottlosen, die hier wie nach so vielen anderen Psalmen vor allem mit Lug und Trug den Frommen nachstellen; vgl. noch 57, 5 ff. 52, 3—6. Man beachte, daß das Lied uns von vornherein in eine bekannte, allen bewusste Situation versetzt. Wenn der Redende schließlic klagt, er habe schon lange genug unter diesen Leuten gewohnt (v. 6), so braucht er darum nicht gerade an Auswanderung zu denken, er kann auch verlangen, daß die Gegner das Land räumen. Vgl. sonst 55, 7 ff. und 123, 3. 4. Schon Raschi betrachtete die Gemeinde als das redende Subject.

<sup>1)</sup> Vgl. Psalt. Sal. 12, 1 ff. Dies Lied, in welchem die fromme Gemeinde ebenfalls mit Ich um den Untergang der Gottlosen betet, hat überhaupt große Aehnlichkeit mit Ps. 120. Hier ist die Frage v. 3 nur eine rhetorische Figur, der Fragende und der Antwortende sind dieselbe Person.

<sup>2)</sup> Dies führt Olshausen richtig aus. Ganz verfehlt ist dagegen seine Auskunft, das Lied sei überhaupt für israelitische Gemeinden in der Zerstreuung geschrieben, wobei der Dichter einige Völker, in deren Mitte Juden wohnten, herausgegriffen und statt aller möglichen namhaft gemacht hätte. Es handelt sich vielmehr um eine bestimmte Lage, in der der Fromme von bösen Zungen verfolgt wird.

*Ps. 121.* Höchst wahrscheinlich liegt hier ein Stimmenwechsel vor und eben daraus ergibt sich dann wohl der Charakter des redenden Ich. Denn dieser Stimmenwechsel möchte beweisen, daß das Lied für den Gottesdienst gedichtet ist. Wäre nun das Ich individuell zu verstehen, so ergäbe sich ein Zwiegespräch zwischen den einzelnen Seelen. Daß aber der öffentliche Gottesdienst der Juden niemals diesen Sinn gehabt haben kann, dürfte einleuchten. Uebrigens geht auch aus dem Verhältniß von v. 3. 4 hervor, wen das Ich bedeutet. Das zweifelnde und das gläubende Israel treten hier wie zwei Individuen einander gegenüber. Richtig urtheilt Aben Esra.

*Ps. 122* ist deutlich das Lied eines Pilgers (vgl. Theol. Stud. und Krit. 1884 S. 731 f.) oder auch einer Pilgerschaar. Für Ich (v. 1. 8. 9) kann man überall Wir setzen.

*Ps. 123* ist mit *Ps. 131* (s. d.) verwandt und ebenso wie jenes Lied zu beurtheilen. Schwerlich redet v. 1 ein Einzelner, der sich v. 2—4 mit den Glaubensgenossen zusammenfasste. Schon v. 1 wird der Gemeinde gehören <sup>1)</sup>.

*Ps. 129* bedarf keiner Erörterung.

*Ps. 130.* Daß die Gemeinde redet, ist aus dem Verhältniß von v. 7. 8 zu v. 5. 6 deutlich. Hier sagt der Redende, daß er auf Jahve's Hülfe sehnächtiger warte als die Wächter auf den Morgen — dort wird Israel zum Ausharren ermuntert und ihm die Erlösung aus allen seinen Sünden d. h. die Befreiung von allen seinen Leiden für die messianische Zukunft in Aussicht gestellt. Beides gehört nothwendig zusammen, v. 1—6 spricht also Israel. Ferner ist das Wort Jahves v. 5 die prophetische Verheißung von der messianischen Zukunft, die zunächst allein der Gemeinde gehört. Endlich kann die Gemeinde als Ganzes unmöglich von einem einzelnen Frommen auf

<sup>1)</sup> Ob man deshalb bei v. 2 einen Stimmenwechsel annehmen muß, ist fraglich. Der Wechsel des Numerus kann durch die Vergleichung v. 2 herbeigeführt sein.

sein eigenes Vorbild verwiesen werden, wie das nach der herrschenden Auslegung der Fall ist (S. zu Ps. 131 und oben S. 54 f.). Richtig versteht den Psalm außer Olshausen nur Rosenmüller, Rudinger schwankt.

*Ps. 131* wird Israel aufgefordert, sein Vertrauen allein auf Jahve zu setzen (v. 3) und zwar so, wie der vorher Redende es von sich aussagt (v. 1. 2). Dieser hat nämlich alle eigenwilligen Wünsche in sich niedergeschlagen und alles Verlangen nach hohen Dingen ist in ihm so erloschen wie in einem Entwöhnten das Verlangen nach der Mutterbrust. Nach der herrschenden Auslegung stellt sich auch hier der Einzelne zum Vorbild auf für die Gesamtheit. Indessen wäre das höchst unzutreffend, da die Gesamtheit eben viel höhere Ansprüche *hat* und erheben *mufs* als der Einzelne. Allein das Umgekehrte hätte Sinn (Jer. 45). Auch träte die Application sehr unvermittelt ein. Man wird also in v. 1. 2 die Gemeinde als das redende Subject betrachten müssen, v. 3 wird sie ermahnt, in der von ihr geäußerten Gesinnung den Eintritt der messianischen Zeit geduldig zu erwarten <sup>1)</sup>. Richtig erklären Rosenmüller und Olshausen.

*Ps. 135, 5.* Dafs Jahve gröfser ist als alle anderen Götter, ist nicht die individuelle Einsicht eines Einzelnen, sondern eine Erkenntniß, die das ganze Volk vor den Heiden voraus hat. Ihm gehört nothwendig das emphatische אני (vgl. 20, 7).

*Ps. 137, 5. 6.* Diese Worte können den einzelnen Exulanten beigelegt werden. Aber dann ist Ich = Wir.

*Ps. 138* ist von einer unübertrefflichen Wunderthat Jahve's die Rede, die alle Welt zur Anerkennung seiner

---

<sup>1)</sup> Entgehen könnte man diesem Schlufs nur durch die Annahme, dafs das Lied wirklich dem David in den Mund gelegt sei. Aber eine solche Annahme wäre hier durchaus willkürlich und das Lied ist jedenfalls nach Analogie von Ps. 130 zu erklären.



Gottheit zwingt (v. 2). Sofern nun diese That Jahve's auf das Gebet des Redenden hin erfolgt (v. 3), wird dieser das Volk Israel vorstellen. Ein Einzelner, etwa ein König, könnte seinem Gebet keine solche Bedeutung beilegen, noch auch die Sache des Volkes und Jahve's schlechthin als seine persönliche betrachten (v. 7. 8). Auch ist es wohl nicht die Stimme des Einzelnen, die vor allen Göttern laut wird (v. 1). Richtig urtheilen Lengerke und Olshausen. Uebrigens möchte das Lied von der messianischen Zukunft handeln.

*Ps. 139* klingt freilich sehr individuell, sogar allgemein menschlich, gleichwohl redet auch hier die Gemeinde. Wenn es v. 19 heisst: „Wenn Du doch tödtetest, o Gott, den Gottlosen und die Blutmenschen von mir wichen“! (יִסְרִי), — so ist das nicht etwa der persönliche Wunsch eines Einzelnen, der mit den Gottlosen nichts zu thun haben will. Vielmehr handelt es sich um die Ausrottung der Gottlosen aus der Gemeinde, wie aus dem Wortlaut v. 19 b deutlich hervorgeht, und diese ist das redende Subject (vgl. 6, 9). Die Herrschaft der Gottlosen, ja ihr bloßes Dasein in der Gemeinde erschüttert den Glauben, der vorher nach seiner ernsten und nach seiner tröstlichen Seite geschildert wurde. Freilich wollen die dortigen Aeufserungen z. Th. auch individuell verstanden sein, wie sonst oft schlägt das allgemeine Ich gelegentlich in das individuelle um, überall aber ist das Gemeinbewusstsein im Spiel, das dem Ganzen seinen Charakter giebt. Die Ausleger finden den Gedankengang von v. 19 an nur deshalb unbegreiflich, weil sie dies übersehn. Richtiger urtheilt Raschi über v. 19.

*Ps. 140* handelt von dem Parteigegensatz der Frommen und der Gottlosen, der in der Katastrophe der messianischen Zeit zum Austrag kommen soll. Da schafft Jahve den verfolgten Frommen Recht, sie dürfen in seiner Nähe wohnen, während die Gottlosen vertilgt werden (v. 11–14).

Man hat alle Ursache, diesen Psalm als Gemeindelied zu betrachten. Vgl. Ps. 11. 58. Richtig versteht Rosenmüller das Lied und früher schon Raschi.

*Ps. 141.* Hier wird v. 5 ein Fall gesetzt, der für die Gesammtheit nicht wohl eintreten kann, auch müßte die Bitte v. 3. 4 nach unserer Redeweise in der 1. Pluralis ausgesprochen sein (vgl. Ps. Sal. 16, 7 ff.). Aber es handelt sich um eine Verfolgung der Gemeinde (v. 7) und deshalb wird diese nicht nur in v. 8–10 sondern im ganzen Liede das Wort führen.

*Ps. 142* hat denselben Inhalt und muß trotz der Unterscheidung zwischen dem redenden Ich und den Gerechten (v. 8) als Gemeindegebet gelten. Ebenda מִסֹּנֶה verlangt so wenig im Wortverstand genommen zu werden wie sonst שְׁבוּת; vgl. Jes. 42, 7.

*Ps. 143.* Daß hier die Gemeinde redet, schliesse ich aus der Bezugnahme auf die Wunderthaten Jahve's in der Vorzeit (v. 5), aus dem Appell an die Ehre Jahve's (v. 11) sowie aus der Art, in der der Klagende seine Lage schildert. Es ist ganz dieselbe wie in den früher besprochenen Gemeindeliedern dieses Schlages. Zu v. 3 vgl. Thren 3, 6 und zu v. 7 Ps. 6. 13. Das Schlußwort v. 12 will besagen, daß eben nur die Gemeinde den Jahve verehrt, er also auch in seinem Interesse sie nicht verlassen darf (vgl. 116, 16). Richtig deutete das Lied schon Raschi.

*Ps. 144* ist bis v. 11 ein Gebet um Erfüllung der messianischen Hoffnung, bzw. um Befreiung der Gemeinde von der Herrschaft der Heiden, wobei der Redende im Gedanken an diese letzte Zukunft die unbegreifliche Gnade Jahve's gegen die Menschen d. h. gegen Israel preist (v. 3. 4). Schon Saadia und Kimchi haben das Lied messianisch gedeutet. Daß v. 1. 2 nicht etwa von kürzlich errungenen Siegen die Rede ist, ergibt sich aus v. 5–11 deutlich genug. Vielmehr handelt es sich dort wie im übrigen Liede

um den künftigen Triumph über die Heiden <sup>1)</sup>. Eine Nachahmung von Ps. 18 verräth der Psalm ein wesentlich richtiges Verständniß seines Vorbildes. Jedenfalls hat man alle Ursache, mit Ewald die Gemeinde als das redende Subject zu betrachten. Sonst könnte es nur der Messias sein, was aber durch nichts angedeutet ist. — Auf die messianische Zukunft müssen auch v. 12—16 gehen, wenn sie ursprünglicher Bestandtheil des Liedes sind. Freilich müßte dann der Text am Anfang von v. 12 beschädigt sein.

*Ps. 145.* Das v. 1. 2. 5. 6. 21 auftretende Ich von der Gemeinde zu verstehn ist das allein Natürliche. Ich verweise auf „mein Gott, du König“ (v. 1) und die Parallelsirung aller Generationen (v. 4—6) und der ganzen Welt (v. 21) mit dem Redenden. Richtig urtheilt Olshausen.

*Ps. 146.* Hier verhält sich ebenso mit v. 1. 2. Der v. 5 glücklich Gepriesene ist Israel (vgl. v. 10), das den lebendigen Gott zum Könige hat und auf ihn in allen Dingen sich verlassen kann, während die Heiden auf ihre sterblichen Fürsten vertrauen. Es ist die Gemeinde, die deshalb den Jahve lobt. Zu v. 2 vgl. 23, 6. 104, 33.

---

Dafs das Ich der Psalmen vielfach die Gemeinde bedeutet, ist zweifellos. Die Frage kann nur sein, in wie weit das der Fall ist. Für mich hat sich hierauf eine Antwort ergeben, die ich beim Beginn meiner Untersuchung am wenigsten erwartet habe, wider meinen Willen hat sie sich mir aufgedrängt. Es begreift sich in der That, weshalb Hupfeld das Ich ausnahmslos persönlich verstehn wollte. Jedes Zugeständniß ist hier von den weittragendsten Folgen. Giebt es überhaupt Psalmen, in denen die

---

<sup>1)</sup> Notwendig ist v. 2 nach 18, 48 עַמִּים zu lesen. Weder David noch ein anderer darf dem Jahve dafür danken, dafs er ihm sein Volk unterworfen habe. Vgl. auch 47, 4.

Gemeinde mit Ich redet, dann darf das Ich nur da individuell gedeutet werden, wo positive Gründe hierfür bestehn. Das ergibt sich daraus, daß der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war. Diese Probe halten aber höchstens Ps. 3. 4. 62. 73 und zuletzt wohl auch diese Lieder nicht aus, die weitaus meisten geben sich im Gegentheil deutlich als Gemeindelieder zu erkennen.

Auf vielseitigen Widerspruch bin ich gefaßt, indessen wird derselbe sich wesentlich darauf beschränken müssen, meine Auslegung im einzelnen zu bekämpfen, und gerade auf diesem Punkte glaube ich meiner Sache im Großen und Ganzen <sup>1)</sup> sicher zu sein. Ich meine gezeigt zu haben, daß bei consequenter Verfolgung des von Olshausen eingeschlagenen Weges die Psalmen sich nach Inhalt und Form als sehr viel verständlicher und, was dasselbe ist, als in sich wahrer ausweisen, als das bei der herrschenden Auslegungsweise der Fall ist. Mindestens ist es ein großer Irrthum zu meinen, daß Olshausen's Psalmenexegese bereits abgethan sei. Daß vielmehr die jetzt übliche Exegese des Psalters an principiellen Mängeln leidet, dürfte der durch viel Gelehrsamkeit, Fleiß und Scharfsinn höchst verdienstliche, im Ganzen aber gleichwohl unfruchtbare Commentar Hupfeld's gezeigt haben. Es bedarf hier neuer Fragestellung und dabei möchte vor allem die hier aufgeworfene Frage in Betracht kommen.

Dagegen darf die durchgängige Personification der Gemeinde im Psalter nicht befremden. In überraschendem Maße findet sich diese Personification schon außerhalb des Psalters (vgl. oben S. 60 ff.), naturgemäß hat sie aber erst recht im Gemeindegebet ihre Stelle, wo Gott und

---

<sup>1)</sup> Natürlich mache ich nicht den Anspruch, jeden der oben erörterten 80 Psalmen richtig verstanden zu haben. Jeder Sachkundige weiß, daß mancher Psalm einer Festung gleicht, die allein durch einen glücklichen Zufall erobert werden kann, regelrechter Belagerung aber trotzt.

Volk in den lebendigsten Verkehr mit einander treten. Wichtig sind hierfür übrigens die Parallelen aus dem Psalter Salomos. In der That haben wir in den Psalmen meistens mit eigentlicher Personification zu thun und es sind verhältnißmäßig nur wenige Lieder, in denen Ich einfach statt Wir steht. Meistens tritt, wenn auch nur an einzelnen Stellen des Liedes, dieses oder jenes Moment auf, das auf wirkliche Personification hinweist. Je weiter aber die Personification getrieben ist, um so gewisser ist in der Regel ihre Thatsächlichkeit (z. B. Ps. 6. 22. 38. 41. 102). Deshalb ist es auch nicht zu verwundern, daß der Empfindung der Gemeinde zuweilen eine Lebendigkeit geliehen ist, die in Wahrheit nur der concreten Persönlichkeit zukommt (z. B. Ps. 32. 39. 77). Uebrigens finden sich jene unreinen Redeweisen, die sonst wohl der Personification Israels anhaften (vgl. oben S. 65 f.), in den Psalmen ziemlich selten.

Kein Gewicht könnte ich dem Einwande beilegen, daß manche Ich-Psalmen in den Ueberschriften auf bestimmte Situationen aus Davids Leben bezogen, also schon in alter Zeit individuell gedeutet seien. Denn wenn auch manche der hier in Frage kommenden Lieder schon früh individuell verstanden wären, so würde das für ihren ursprünglichen Sinn gar nichts beweisen. Es ist ganz natürlich und selbstverständlich, daß die individuelle Frömmigkeit beim Gemeinbewußtsein Anlehen machte, dagegen ist das Umgekehrte widersinnig und unannehmbar. Vor allem ist daran zu erinnern, daß David als Typus des wahren Israel galt, die Beziehung eines Liedes auf seine individuelle Lage also niemals eine schlechthin individuelle Deutung desselben ist. Uebrigens aber wird man jenen Psalm-Ueberschriften den Werth einer ernst zu nehmenden Exegese nicht beilegen dürfen. Ihre Verfasser haben erstlich nicht daran gedacht, die betreffenden Lieder wirklich individuell zu deuten, sodann wäre eine solche Deutung *exegetisch*

völlig werthlos. Es verhält sich mit diesen Psalmen doch schwerlich anders als mit 1 Sam. 2, 1 ff. Das sogenannte Lied der Hanna ist, wie schon der Zustand des Textes vorher und nachher zeigt, von einem Späteren eingeschoben, der wegen v. 5 die Hanna für die Dichterin hielt. In Wahrheit redet das Lied von Israels Triumph über die Heiden und über die Gottlosen (v. 1. 2. 9) und zwar vom Weltgericht (v. 10). Deshalb kann das redende Ich v. 1 nur die jüdische Gemeinde bedeuten. So urtheilte schon Kimchi und neuerdings Ch. G. Hensler. — Ein gleicher Fall scheint mir in dem sogenannten Liede Hiskia's Jes. 38, 10—20 vorzuliegen. Hier redet am Schluß (v. 20) mit Wir die Gemeinde, die der Einzelne nicht so ohne Weiteres mit seiner Person zusammenschließen kann. Also wird auch vorher das Ich auf die Gemeinde bezogen werden müssen. Ferner sind die Worte v. 18. 19 offenbar gleichbedeutend mit Ps. 6, 6 und ähnlichen Psalmstellen <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Uebrigens ist das Lied allerdings nicht die Bitte (so Stade, ZATW. 86, 185 f.) um Genesung oder vielmehr um Rettung der Gemeinde, sondern der Dank dafür. יהוה להושיעני (v. 20) heisst: „Jahve ist mein Helfer“ und die Worte יהחלימני וְהרחיני (v. 16) könnten sehr wohl die frühere Bitte referiren. Deutlich wird ferner v. 10 f. 13 zwischen der früheren Angst und dem gegenwärtigen Gemüthszustande unterschieden, dieser Wechsel muß hier durch die Rettung herbeigeführt sein, da keine andere Ursache angedeutet ist. Sonach sind die Perfecta v. 17 als Präterita zu verstehn. V. 15 ff. glaube ich übersetzen zu sollen: „Was sollte ich reden und ihm sagen (וְאָמַר לוֹ), da Er es that? Alle meine Jahre ging ich dahin in Seelenbetrübniß. O Herr, hiervon lebt man, alle haben hierin das „Leben ihres Geistes (רוּחוֹ) und so machtest Du mich gesund und „belebtest mich (וְהַחַיִּיתָנִי). Siehe in Heil wandelte sich (מָרָא) mir das Leid“ u. s. w. Rathlos stand ich dem Allmächtigen gegenüber, dem niemand dreinreden kann und der mich zeitlebens hatte leiden lassen, bis ich einsah, daß nur wer leidet, leben kann. Durch Leiden bekehrt nämlich Gott die sündigen Menschen und rettet sie so vor dem Untergang.

— Auch Hanna und Hiskia sind nicht gleichgültige Individuen, sondern Typen des wahren Israel <sup>1)</sup>.

Schließlich brauche ich kaum auseinanderzusetzen, daß die Frage nach dem Ich der Psalmen von einer Bedeutung ist, die weit über das Verständniß der einzelnen Lieder hinausreicht. So lange man das Ich dieser Lieder individuell versteht, scheinen sie sich dem Versuche zeitlicher Datirung einigermaßen zu entziehen. Wer sie für vorexilisch hält, meint unbedenklich bei einzelnen Individuen der vorexilischen Zeit eine solche Vertrautheit mit prophetischen Ideen und überhaupt eine solche geistliche Religiösität voraussetzen zu dürfen, wie diese Lieder sie durchweg verrathen. Setzt man dieselben aber in nachexilische Zeit, so freut man sich constatiren zu können, daß einzelne Auserwählte unter dem Joch der Gesetzesherrschaft in Nachfolge der Propheten eine lebendige und freie Frömmigkeit festhielten und sogar neu entwickelten. Sobald man dagegen das Ich dieser Lieder auf die Gemeinde bezieht, ergibt sich meistens sofort auch die Nothwendigkeit, dabei an die nachexilische Gemeinde zu denken. Ueberhaupt möchte es schwer sein, auch nur einige von diesen Ich-Psalmen aus dem Gemeinbewußtsein des vor-

---

<sup>1)</sup> Das Lied Jona 2 darf kaum anders beurtheilt werden, als die Psalmen, denen es nachgebildet ist. Zu v. 5 vgl. Ps. 27, 4. — Das Lied Sir. 51, 1—12 wird dort nicht auf die Person des Siraciden bezogen und muß wie 33, 1—11. 36, 16b—22 ein Gemeindegebet sein. Das beweist der ganze Character des Liedes, in dem Gott übrigens als König (v. 1) und Vater (v. 10?) angeredet wird. In ihrer Noth hatte die Gemeinde sich mit der Erinnerung an die früheren Rettungen Israels (v. 8) getröstet und Gott half ihr um seines Namens willen (v. 3?). Man hatte die Gemeinde bei ihrem Oberherrn verläumdete (v. 5). — Auch in dem Liede Judith 16, 2—17 redet mit Ich (v. 2. 3. 5. 11—13. 17) die Gemeinde. Allerdings hebt Judith das Lied an, aber das ganze Volk singt mit (v. 1). Von Judith wird v. 6—10 in der 3. Person geredet und v. 5. 11 passen durchaus nicht in ihren Mund.

exilischen Volkes zu begreifen. Haben wir hier aber Gebete der jüdischen Gemeinde vor uns, so erfährt die herrschende Vorstellung vom älteren Judenthum eine sehr wesentliche Umgestaltung. Es ist völlig verkehrt zu meinen, daß die nachexilische Gemeinde kurzweg mit der Unterwerfung unter das göttliche Gesetzbuch charakterisirt sei. Die Gesetzesherrschaft hat freilich mit dem Exil ihren Anfang genommen, aber zunächst erstreckte sie sich doch nur auf das Gebiet des Cultus und der religiösen Sitte und nur ganz allmählich konnte von hier aus das ganze Leben und Glauben in ihren Zwang gebracht werden. Erst die Pharisäer haben dies Ziel erreicht. Bis dahin war neben dem Gesetz in hohem Maße die Weisheit Richtschnur des Lebens, wie man aus der nachexilischen Weisheitsliteratur, vor allem aus der Schrift des Siraciden deutlich sieht <sup>1)</sup>. Wie aber einerseits die ihrem Ursprung nach profane Weisheit neben dem Gesetz ihren Platz behauptete, so hat anderseits der Gottesglaube der Propheten im Gemeinbewußtsein des älteren Judenthums lange Zeit fortgelebt, ehe er im Supranaturalismus erstarrte. Daß das sogar noch vom älteren Pharisäismus gilt, lehrt der Psalter Salomos <sup>2)</sup>; es gilt aber mindestens ebenso sehr von der vormakkabäischen Gemeinde, die in den Psalmen Davids redet. Nun ist aber das Subjekt der Alttestamentlichen Religion zuletzt immer nur die Gesammtheit des Volkes oder der Gemeinde, ein Individualismus geht überall nur daneben her. Deshalb hat jede Darstellung der Alttestamentlichen Religion ganz besonders auf die jüdische Gemeinde ihr Augenmerk zu richten, weil hier der Glaube der Propheten als Gemeinglaube erscheint. Man darf nicht meinen, daß über die Zeit nach Esra nichts zu

---

<sup>1)</sup> Es ist merkwürdig genug, daß nach Sir. 39 der Schriftgelehrte fast mehr noch Weisheitslehrer als Gesetzeslehrer ist.

<sup>2)</sup> Vgl. Wellhausen, die Pharisäer und Sadducäer S. 112 ff.



sagen sei, vielmehr ist hier die Blüthezeit der Alttestamentlichen Religion zu suchen, sofern dieselbe Religion der Gemeinde war.

---

Die vorstehenden Untersuchungen lagen abgeschlossen vor, als mir durch die Gefälligkeit des Herrn Pfarrers A. Bernus in Basel die Erklärung der Psalmen von Reufs (in La Bible V 1. 2) zugänglich wurde. Mir war entgangen, was Reufs in seiner Geschichte des Alten Testaments § 282 Anm. 2 und § 478 sagt, jetzt sah ich zu meiner Ueerraschung, daß ich fast überall mit ihm übereingekommen war. Freilich versteht Reufs einige Psalmen, die ich für Gemeindelieder halte, individuell (32), in anderen Fällen hält er die individuelle Deutung wenigstens für wahrscheinlich (42 f. 84) oder doch für möglich (6. 13. 16. 27b. 120. 144). Umgekehrt versteht er Ps. 62 als Gemeinelied, indem er dort die Verfolger als Heiden betrachtet. Aber diese Abweichungen fallen nicht ins Gewicht gegenüber der großen Uebereinstimmung, die zwischen uns besteht. Ich hätte also oben S. 58 neben dem Namen Olshausens den von Reufs nennen müssen. Ueber Olshausen hinausgehend hat er zuerst gesehen, wie weit die Personification Israels in den Psalmen reicht. Er hat sogar, wie ich höre, seit fünfzig Jahren dem entsprechend in Straßburg gelehrt. Die Anspruchslosigkeit des Ortes, an dem er seine Einsicht veröffentlicht hat, möge es entschuldigen, daß ich davon nichts wußte. Um so mehr aber darf ich glauben, auf dem rechten Wege zu sein, wenn ich finde, daß das Ich der Psalmen nicht viele unbekannte Individuen, sondern Eine wohlbekannte Gemeinde bedeutet.

---

## Die Eroberung Ost-Manasse's im Zeitalter Josua's.

Nachtrag zu „Richter und Josua“

von K. Budde.

In der genannten Abhandlung (Jahrg. 87 dieser Zeitschr. S. 122 ff.) habe ich die Vermuthung aufgestellt, daß in Jos. 17, 14—18 ursprünglich dem Hause Joseph auf seine Klage hin das Ostjordangebiet von Josua angewiesen gewesen; daß das Stück mit dieser Bedeutung in enge Beziehung zu Richt. 1 zu setzen sei; und daß Jos. 13, 13 innerhalb Richt. 1, hinter v. 28 oder 29, den Schluß des Berichtes bilde, wie Manasse von dieser ihm ertheilten Erlaubniß Gebrauch gemacht habe. Ein kurzes Wort von dem Uebergang über den Jordan mußte ich als das Mindeste zur Einleitung von Jos. 13, 13 an dieser ursprünglichen Stelle fordern und als verloren ansehen (vgl. S. 127). Sonderbar genug, daß ich damals das Vermifste übersah: vielleicht hätte die kühne Vermuthung mehr Beifall gefunden, als sie in Briefen der berufensten Richter erhielt, wenn ich es nicht erst nach Schluß des Druckes entdeckt hätte. Doch brachte mir auch ein geschätzter Fachgenosse bald darauf diese Ergänzung aus eigener Beobachtung, zugleich mit dem Ausdruck des Beifalls für die ganze Sache. Prof. Valeton in Utrecht schrieb mir (25. 3. 87): „Ihre Beobachtung, daß Jos. 17, 14 ff. ursprünglich eine Anweisung auf das Gebirge Gilead enthalten habe, leuchtete mir ein (trof mij). *Sollte etwa Num. 32, 39. 41. 42 damit in Verbindung gebracht werden können?*“ Das muß allerdings geschehen, und die Verse Num. 32, 39. 41. 42. Jos. 13, 13 können in dieser Zusammenstellung die vollständige Aussage über die Eroberung des Gebirges Gilead in Richt. 1 gebildet haben, d. i. über die Benutzung der Erlaubniß, welche Josua nach demselben Schriftsteller dem Hause Joseph in Jos. 17, 14—18 gegeben hatte.

## Paseq and Legarmeh.

By W. Wickes.

In the Zeitschrift for 1887, p. 301 ff. there appeared an Article by E. v. Ortenberg, in which the attempt is made to prove that the vertical line, characterizing Paseq and Legarmeh in the Hebrew text, was, in all probability, originally intended — somewhat after the manner of Origen's obelos — to mark the interpolations, which the first redactor, or some subsequent recensor, introduced into the text which he had before him. The article is professedly written in the service of the „higher criticism“.

I venture however to think that even scholars of this school can hardly have been convinced by the arguments and illustrations adduced in support of so novel a theory, and that the following brief considerations will shew that it is in itself quite untenable.

I. That the vertical line in the case of the Legarmehs was a simple device adopted by the accentuators to distinguish these accents with their *disjunctive* melodies, from the corresponding *conjunctive* accents — Munach in the prose, and Azla and Mehuppakh in the poetical books, — is clear from the parallel case of the *disjunctive* accent Great Shalshéleth (e. g. Ps. 7, 6), which is distinguished in the same way from the *conjunctive* Little Shalshéleth (Ps. 3, 3). Another sign might have been employed to symbolize the musical value of Legarmeh, and in the so-called Babylonian system this is actually the case. The vertical stroke is, in this system, retained for Paseq, but *discarded for Legarmeh*, — a sufficient indication that there was no such recondite meaning attaching to it as v. O. supposes.

Further, the rules for the introduction of L. <sup>1)</sup> — as

---

<sup>1)</sup> For these rules I may perhaps be permitted to refer to ch<sup>s</sup> X and XIII of my Treatise on the prose accentuation (Oxford 1887), and to ch<sup>s</sup> IX—XIV of that on the poetical accentuation (1881).

marking a musical division in the clause in which it occurs — are as *definitely fixed*, as those e. g. for Pashta and Rebhîa in Zaqeph's, or Tebhîr in Tiphcha's clause. To take one or two of v. O.'s examples : יהיה האיש ההוא (Job 1, 1<sup>b</sup>) answers to פה אמר יהיה (3<sup>b</sup>); פה אמר יהיה צבאות (Jer. 26, 18<sup>b</sup>) to פה אמר יהיה צבאות (7, 21); and חיראני נאם אדני יהוה (Ezek. 33, 11) to אדני יהוה (14. 18). But this being so, it is no more possible to regard Legarmeh as marking an interpolation in the text than it would be to take Pashta, Rebhîa or Tebhîr for that purpose.

II. As Legarmeh furnishes the great majority of the instances which are supposed to tell in favour of his theory, perhaps v. O. will himself allow that the few examples he adduces of *Paseq* are not of themselves sufficient to establish his point. And in reality they are not. We shall not be misled by the eclectic method which he employs. Let us rather take the *Paseq*-list for Genesis; and we shall see that the sign is conspicuous by its absence from sections, as ch<sup>s</sup> 8 to 11, which most clearly betray their composite character; and on the other hand is freely used in others, as ch<sup>s</sup> 1 and 18, 1—16, which are generally allowed to exhibit no signs of redactorial addition. Still more decisive is the testimony furnished by the *Paseqs* of Isaiah. Here there is not *a single instance*, which coincides with what has been detected by critics as an interpolation <sup>1)</sup>. A theory, which fails so signally, at the first attempt to submit it to a formal and practical test, cannot be considered entitled to serious consideration.

---

<sup>1)</sup> The *Paseqs* of Genesis and Isaiah may be considered as settled. See the list of *Paseqs*, — drawn up from a comparison of all the known *manuscript* lists — in my Treatise on the prose accentuation, p. 127 ff.—

שבלה = ephraimitisch סבלה = שבלה?

Von J. Marquart, cand. theol.

In der Notiz Richt. 12, 6 findet man gewöhnlich die Angabe, die Ephraimiten hätten kein ש sprechen können, sondern alle ש entweder zu ש verdünnt, oder aber es geradezu mit ס zusammenfallen lassen. Wollte man nun auch zugeben, daß dem Schriftsteller, wenn er שבלה als ephraimitische Aussprache des gemeinhebräischen שבלה im Auge hatte, sehr wenige Möglichkeiten zu Gebote standen, dies zum graphischen Ausdruck zu bringen, so setzt jene erstere Ansicht jedenfalls voraus, daß das ephraimitische ש dem ס in der Aussprache näher gestanden sei als dem ש, wenn es vom Schriftsteller mit ס wiedergegeben wurde. Allein daß letztere Annahme, die für das spätere Hebräische und Aramäische zutrifft, ohne weiteres aufs Alt-hebräische übertragen werden dürfe, ist zum mindesten sehr fraglich, wie wir sofort sehen werden <sup>1)</sup>.

Es kommt hier vor allem die assyrische Wiedergabe hebräisch-kana'anitischer Namen, als der gesprochenen alt-hebräischen Sprache gleichzeitig, in Betracht. Die Assyrer behandeln nun hebräisches ש und ש in ihrer Transskription völlig gleich. Vgl. z. B. Sa-ni-ru spr. Šanîru = שניר, ass. Si-ra-ra d. i. Širara = שריר <sup>2)</sup> und vor allem das Ethnikon des Reichsnamens Sir-'i-la-a-a spr. Šir'ilâ'a = ישראל <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Die früher gewöhnliche Ansicht, daß das ש überhaupt etymologisch gleichen Ursprungs mit ש und nur aus ihm verdünnt und schliesslich zu ס herabgesunken sei (vgl. noch Stade, Morgenländ. Forschungen S. 185), verliert immer mehr an Anhängern, da es sich in den anderen Dialekten ganz anders reflectirt als ש. Vgl. Delitzsch, Proleg. S. 169 f.

<sup>2)</sup> E. Schrader, KAT<sup>2</sup> 159.

<sup>3)</sup> Schrader, a. a. O. 194.

neben A-u-si-i d. i. Auš' = הוֹשֵׁעַ<sup>1)</sup> und besonders dem Namen der Reichshauptstadt Sa-mí-ri-na (spr. Šamērīna) oder Sa-mí-ur-na<sup>2)</sup> (letztere Form entspricht hebr. שְׁמֶרֶן<sup>3)</sup>); die Umstellung *ur* = *ru* wie bei Ur-sa-li-im-mu, spr. Urša-līmu, syr. ܐܘܪܫܐܝܡ = bibl.-aram. יְרוּשָׁלַם Schrader KAT<sup>2</sup> 161; Ursâ = Rusâ, spr. Uršâ, Rušâ von Urartu, auf den Vaninschriften Rušaš Tiele Gesch. 262; Sir-'i-la-a-a spr. Šir'ilâ'a = hebr. יִשְׂרָאֵל s. o.). Babylonisch entspricht regelrecht Ša-ma-ra-'i-in<sup>4)</sup> (so, mit ש, geschrieben und gesprochen!). Diese Beispiele beweisen jedenfalls, so gut wie das יִשְׂרָאֵל der Judäer und Moabiter, daß das ש dem ש auch bei den Ephraimiten näher stand als dem ך, da es im andern Falle die Assyrier mit ihrem ש (wie ך gesprochen), die Babylonier mit ך hätten wiedergeben müssen.

Ob aber die Ephraimiten nicht doch das ש als ש aussprachen, wird allerdings dadurch noch nicht entschieden, und ebensowenig durch die judäische Wiedergabe ephraimitischer Eigennamen. Denn wenn auch die Ephraimiten etwa שְׁמֶרֶן sprachen, so werden wir, auch wenn die graphischen Mittel einer lautlichen Scheidung vorhanden gewesen wären oder die Tradition die richtige Aussprache des éinen ש erhalten hätte, doch nicht erwarten, bei den Judäern שְׁמֶרֶן geschrieben zu finden, wenn der Zischlaut etymologisch = ש' war, ebensowenig als die Assyrier, seitdem sie das ש wie ך sprachen, den Namen der babyl. Stadt Sippar z. B. mit den Zeichen Šip-par schrieben.

<sup>1)</sup> a. a. O. 260.

<sup>2)</sup> a. a. O. 191.

<sup>3)</sup> Vgl. Stade, ZATW. 5, 165 ff., bes. 169.

<sup>4)</sup> Babyl. Chronik I, 28 siehe H. Winkler ZA. II, 152. Dies Šama-ra'in, das allerdings auch Šabara'in gelesen werden kann, ist doch wohl = Samaria? [Vgl. dagegen jetzt Winckler, ZA. II, 350 ff., der sich gegen die Identificirung ausspricht. — Zusatz vom 17. April 1888.]

Völlige Sicherheit dürfte aber die aramäische Schreibung שְׁמִרָן, שְׁמִרָן bieten. Zwar könnte ja allerdings das biblisch-aramäische שְׁמִרָן eine einfache Umsetzung des judäischen שְׁמִרָן ins westaramäische Idiom darstellen, oder man könnte sich darauf berufen, daß ja das Biblisch-Aramäische noch das ש kennt, die Lesung also unsicher sei. Allein fürs Ostaramäische (שְׁמִרָן) und vollends fürs Samaritanische sind solche Annahmen unmöglich. Hätten die Ephraimiten den Namen ihrer Hauptstadt mit ש gesprochen, so müßten wir ihn, da das ש im spätern (Hebräisch und) Aramäisch allerdings zu ס fortschreitet und mit ihm zusammenfällt, bei Syrern und Samaritanern als סמר lesen.

Unser bisheriges Resultat ist also, daß der aus der Gleichung שבלה = ephraimitisch שבלה gezogene Schluß, die Ephraimiten hätten das ש wie ש gesprochen, sowie die Ansicht, das ש sei im Althebräischen dem ס in der Aussprache näher gestanden als dem ש, unhaltbar sein müssen. Die andere Ansicht aber, das ש sei bei den Ephraimiten geradezu in der Aussprache mit dem ס zusammengefallen, so daß ein Lautwandel stattgefunden hätte, wie wir ihm auch im Assyrischen (aber nicht Babylonischen), Arabischen und Aethiopischen begegnen, erledigt sich nach dem obigen (S. 151) von selbst.

Allein verlangt denn der Text Richt. 12, 6 überhaupt eine derartige Annahme? Wir glauben dies getrost verneinen zu dürfen. Vielmehr scheint uns darin nur die Thatsache vorausgesetzt, daß die Ephraimiten im Worte שבלָה Strom (daß nur dieses, nicht שבלָה Aehre hier gemeint sei, setzen wir als selbstverständlich voraus) das ש nicht als ש, sondern mit einem Laute aussprachen, den die Gil'aditen und Judäer als ס hörten oder (mangels eines

andern passenden Zeichens) wiedergaben. Da nun diese Aussprache, wie oben gezeigt wurde, sich nicht auf alle ש erstreckt haben kann, so wird man sich, glaube ich, an den doppelten etymologischen Ursprung des ש erinnern müssen, um auf das Richtige zu kommen. Da nun ש<sub>1</sub> = aram. ש, א, assyr.-bab. š (im Assyrl. wie א gesprochen), arab. س, äth. ሰ oben ausgeschlossen wurde, so kann es sich, so scheint es, bei שְׁבֻלָּה — שְׁבֻלָּה Strom oder richtiger Strömung, Fluth (vgl. Ps. 69, 16 שְׁבֻלָּה מַיִם; Jes. 27, 12 שְׁבֻלָּה הַנָּהָר) nur um ein ש<sub>2</sub> = bab.-ass. š, aram. ת, ז, arab. ث, äth. ሰ handeln, so daß also die Ephraimiten die ursemitische spirans ث bewahrt hätten. Die Schreibung א = t wäre nur ein Nothbehelf, ganz wie das וי d. i. dî, bibl.-aram. וי, שְׁקָל d. i. šeqēl u. s. w. auf aramäisch-assyrischen Gewichtsteinen<sup>1)</sup>, so daß der tönende Zischlaut (t) die tönende Spirans (d), der tonlose Zischlaut (š) die tonlose Spirans (t) wiedergeben würde. Unter diesen Umständen scheint es mir nicht ohne Bedeutung, daß sich neben dem durch syr. ܫܒܠܬܐ, ass. šubûltu, arab. سَبَلَة, سُنْبَلَة, سَبَل (Petrus Hispanus ed. de Lagarde çubûle), äth. ሰጉጋጋጋ Aehre bezeugten gewöhnlichen targumischen שְׁבֻלָּה, שְׁבֻלָּה, שְׁבֻלָּה — 1) Aehre, Halm; 2) ein Gewürzrohr; 3) Zweig — in denselben Bedeutungen auch הַשְׁבֻלָּה findet (Targ. Jeruš. Gen. 41, 5. 6. 7, in der zweiten Bedeutung auch Aboda sara 69 a u. ö.). Daß natürlich in ein und demselben aram. Dialect nicht derselbe Gegenstand שְׁבֻלָּה und הַשְׁבֻלָּה heißen kann, ist klar. Daß aber der Uebersetzer letztere Form aus irgend welchem Grund willkürlich construiert habe, wird auch niemand behaupten wollen. Vielmehr glaube ich,

<sup>1)</sup> Vgl. Georg Hoffmann ZA. II, 48.



dafs die auffallende Erscheinung so zu erklären ist, dafs der Uebersetzer das dem hebr. שְׁבֵלֶת Aehre (mit שׁ) entsprechende שְׁבֵלֶת mit einem ähnlich lautenden, dem hebr. שְׁבֵלֶת Strömung, Fluth (mit שׁ) entsprechenden הַיְבֵלֶת verwechselt hat<sup>1)</sup>. Vielleicht hängt damit auch שְׁבֵלֶת Schnecke, aram. הַיְבֵלֶת (Targ. zu Ps. 58, 9) zusammen, das doch viel natürlicher ebenfalls von einem Stamme שְׁבֵל = הַבֵּל abgeleitet wird, denn als Šaf-el-Bildung von בֵּל erklärt wird<sup>2)</sup>.

Würden obige Ausführungen durch den anderweitigen Nachweis eines semitischen Stammes שְׁבֵל = aram. הַבֵּל bestätigt, so dürfte daraus eventuell auf die sprachliche Stellung der Ephraimiten ein überraschendes Licht fallen, und wäre die Zeit gekommen, das Verhältnifs von יִקְצֹן und יִקְצֹן, נִשּׁוּר und נִתָּר [= נִתָּר<sup>3)</sup> ?] u. a. zu untersuchen. Da ich aber in den aramäischen (der Thesaurus Payne-Smith's ist noch nicht bis zum 2 gelangt), arabischen und äthiopischen Wörterbüchern aufser jenem הַיְבֵלֶת nichts gefunden habe, so möchte ich mir die Anfrage gestatten: ob einem der geehrten Leser vielleicht ein aramäisches, arabisches oder äthiopisches Derivat eines Stammes הַבֵּל, ثَبَل fließen, strömen, oder dgl. bekannt sei.

Tübingen, den 14. Aug. 87.

<sup>1)</sup> Allerdings heisst arab. سَبَلَ sowohl Aehre als Regen und die IV. Form des Verbums ebensowohl „Thränen vergiessen, regnen“, als „Aehren treiben“.

<sup>2)</sup> Vgl. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterb. S. 126 N. 1.

<sup>3)</sup> [Wohl eher = aram. נִתָּר, hebräisch-kanäanitisch נִשּׁוּר, phönikisch gesprochen נִשּׁוּר (wie Esmün); vgl. הִירָם, phönikisch gesprochen הִירָם d. i. Hirām. — Zusatz vom 17. April 1888.]

## Kleinigkeiten

von Th. Nöldeke.

Bekanntlich ist die syrische Uebersetzung des Sirach direct aus einem hebräischen Text gemacht, und zwar einem solchen, der von der hebräischen Vorlage des griechischen Uebersetzers stark abwich. Wenn nun beide so verschiedene Texte den Vers über die 12 (kleinen) Propheten (49, 10) in gleicher Weise haben und wenn dieser Vers für den Zusammenhang fast unentbehrlich ist — denn nachdem Jesaias (48, 20 ff.), Jeremias und Ezechiel gepriesen waren, konnten die kleinen Propheten nicht wohl fehlen —: nun so haben wir allen Grund, diesen Vers gegen Böhme's Anfechtung (Jahrg. 1887, S. 280 dieser Ztschr.) für echt zu halten. Die syrische Uebersetzung zeigt uns auch, daß in der zweiten Hälfte von v. 10 die griechischen Handschriften das Rechte bieten, welche die Verben im Plural geben; denn die kritische Regel gilt doch immer noch, daß wenn von zwei Textzeugen der eine eine gespaltene Ueberlieferung zeigt, *die* Lesart das Präjudiz der Richtigkeit hat, welche mit dem anderen Zeugen übereinstimmt; doppelt gilt das, wenn sie, wie hier, dem Sinn und der ganzen Composition entspricht. Somit ist also auch die Umstellung dieser Worte (die u. A. von Fritzsche angenommen ist) nicht zu billigen.

Es bleibt also dabei, daß wir in dem im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. geschriebenen Sirachbuche ein Zeugniß für unsere Sammlung der kleinen Propheten, mithin auch für das Buch Jona besitzen.

Ueber den Versuch, die kleine Legende kritisch zu zerlegen, enthalte ich mich hier des Urtheils.

Daß אלהים Ps. 45, 7 ungehörig ist, stand mir längst fest. Ich habe nun, seit ich das erkannte, immer einfach angenommen, daß dies Wort schon früh von einem Manne

eingeschoben sei, welcher daran Anstofs nahm, daß einem König eine ewige Herrschaft zugesprochen wird, selbst wenn er ihn als den Messias faßte. Nun stand da: „Dein Thron, o Gott, ist ewig“. Daß der ganze Zusammenhang durch die Anrede an Gott gestört ward, wog gegenüber dem religiösen Bedenken federleicht. Ich glaube, meine Annahme liegt noch näher als die von Giesebrecht (1887 S. 290 f. dieser Ztschr.), daß die Lesart יהוה, die man allerdings ohne Weiters als ursprünglicher denn אלהים ansehen kann, aus יהיה entstellt sei. Im Sinne kommen beide Annahmen auf dasselbe hinaus.

Es sollte mich übrigens gar nicht wundern, wenn es sich fände, daß schon manch Anderer die Stelle ganz so angesehen habe wie ich.

### Jesaja 21, 6—10.

Von Frz. Buhl, Prof. theol. in Kopenhagen.

Die gewöhnliche, durch die verschiedenen Auffassungen der Einzelheiten nur leicht nuancirte Erklärung der Verse Jes. 21, 6 ff. ist bekanntlich folgende. Der Prophet erhält von Jahve den Auftrag, einen Wächter zu bestellen, der anzeigen soll, was er zu sehen bekommt. Der bestellte Späher sieht (v. 7) eine paarweis hinziehende Reihe von Reitern (nach Anderen: Rossen), Kamelen und Eseln, bei welchem Gesicht er scharf und gespannt aufhorcht. Dann ruft er (v. 8) „als ein Löwe“ — d. h. nach Einigen: mit sehr starker Stimme, nach Anderen: seufzend und stöhnend — und beschreibt, wie er ununterbrochen, bei Tag und Nacht, auf der Warte stehe. Die Aussprache אדני verräth dabei, daß der Späher selbst ein Prophet, oder, wie man gewöhnlich meint, der Prophet selbst ist, dessen Trennung von dem Späher eine reine Fiction ist. Endlich spricht er (v. 9) noch einmal von dem erwähnten Gesicht, und

fügt jetzt hinzu, daß er die Reiter hat rufen hören : Gefallen ist Babel mit seinen Götzenbildern ! was er jetzt, seinem gemarterten Volke zum Trost (v. 10), laut verkündigt.

Eine einfache Wiedergabe dieser Textauffassung dürfte nach meiner Meinung hinreichend sein, ihre Unzulänglichkeit klar zu legen; diese ist in der That so groß, daß es nicht leicht zu verstehen ist, wie sich so viele, darunter bedeutende Erklärer, dabei haben beruhigen können. Man bekommt überhaupt, wenn man sieht, wie wenig Rücksicht die Erklärer auf divergirende Auffassungen der Einzelheiten bei Anderen genommen haben, den Eindruck, daß sie etwas leicht über dies Stück hinweg geschritten sind, ohne ein deutliches Gefühl der recht bedeutenden Schwierigkeiten zu haben <sup>1)</sup>.

Schon die Trennung des Propheten von dem aufgestellten Wächter, der doch ein Prophet, ja der Prophet selbst sein soll, ist ohne alle Analogie und höchst unnatürlich. Zwar behauptet Ewald <sup>2)</sup>, daß es Zeiten gäbe, wo die Unterscheidung der doppelten Person, die in einem Propheten wohne — die des Spähers mit dem Auge nach oben und die des Sprechers — von Wichtigkeit würde. Aber es dürfte wohl etwas schwer halten, den Beweis zu führen, daß eine solche Zeit grade damals eingetreten sei. Auch wird die Sache nicht besser dadurch, daß man v. 8 אֲדָנִי st. אֲדָנִי liest, denn als Mittheilung des aufgestellten Spähers an seinen Herrn d. h. an den Propheten selbst, verliert doch v. 8 alle und jede Bedeutung.

Nicht weniger schwierig ist ferner nach der gegebenen Auffassung das Verhältniß zwischen dem 7. und 9. Verse.

---

<sup>1)</sup> Zu denen, die die Schwierigkeiten der herkömmlichen Auffassung bemerkt haben, gehört Hofmann (Schriftbeweis II, 2 S. 549 f. der zweiten Ausgabe); man wird aber schwerlich behaupten, daß das Stück durch seine Behandlung klarer geworden wäre.

<sup>2)</sup> Propheten des Alten Bundes, 2. Ausgabe, III, 10.

In dem ersten wird schon berichtet, daß der Wächter einen Zug von paarweis schreitenden Rossen, Kamelen und Eseln gesehen und scharf aufgehorcht hat <sup>1)</sup>. Statt nun zu sagen, was er dabei gehört, spricht er v. 8 erst, allen Zusammenhang unterbrechend, „wie ein Löwe“ von seinem ununterbrochenen Verweilen auf der Warte. Dann wird der Zug noch einmal beschrieben, und dann erst erfährt man, was er gehört, nämlich den Ruf: Gefallen, gefallen ist Babel! Auch hier helfen die von einigen Vertretern der gewöhnlichen Auffassung etwas anders nuancirten Einzelheiten nicht. Da das Aufhorchen v. 7 doch ein Object haben muß, kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Ruf: gefallen ist Babel v. 9 grade das ist, was der Späher gehört hat, als er aufhorchte <sup>2)</sup>. Folglich ist es unthunlich, wenn z. B. Gesenius und Hitzig den Späher zum Subjecte des ויען ויאמר v. 9 machen. Ebenso wenig darf man sich eine Erleichterung dadurch schaffen, daß man, wie Delitzsch es thut, zwischen den Reitern des 7. und denen des 9. Verses scheidet, als wären die ersten „das persisch-medische Heer, das sich todtenstille dahinbewegte, so daß der Wächter vergebens horchte,“ die letzteren dagegen „ein kleinerer Reiterzug, der irgend wohin die Siegesbotschaft zu bringen hatte.“ Von der Größe der Züge sagt der Text nichts; der Umstand, daß v. 9 die Kamele und Esel nicht erwähnt werden, ist sicher einfach eine durch die Wiederholung veranlaßte Kürzung. Nach dem Zusammenhange kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß

---

<sup>1)</sup> Sehr unbefangen ist die Art, wie Knobel sich den Zusammenhang zurechtlegt; das Aufhorchen (!) paraphrasirt er als „ein Steigern der Aufmerksamkeit, um Richtung, Zahl und Beschaffenheit des Zuges genau zu erkennen.“

<sup>2)</sup> Allerdings meint Hitzig: zunächst horche der Wächter [der die Züge schon gesehen], wie natürlich (!), hoch auf, ob er auch schon das Geräusch der Kommenden höre. Es dürfte wohl eher vorkommen, daß man nachsieht, wenn man ein Geräusch gehört hat.

die beiden Züge identisch sind, wie auch die meisten Ausleger annehmen. —

Es hat nun nicht an Versuchen gefehlt, durch andere Erklärungen die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Auffassung zu überwinden. Von verschiedenen Punkten des Textes aus hat man ein befriedigendes Verständniß angestrebt und dies auch ganz entschieden mit Erfolg. Das Merkwürdige ist nur, daß man auf halbem Wege stehen geblieben ist, ohne den letzten Schritt zu thun. Die folgenden Zeilen bezwecken die Consequenzen der gegebenen Andeutungen zu ziehen und so die letzten Hindernisse wegzuräumen, welche das volle Verständniß dieser eigenthümlichen und in ihrer ursprünglichen Gestalt schönen und ergreifenden Weissagung hemmen.

Einen äußerst wichtigen Schritt zum besseren Verständnisse hat Ewald gethan. Im richtigen Gefühl, daß die Beschreibung der Reiter etc. v. 9 nicht eine müßige Wiederholung von v. 7 sein kann, faßt er v. 7 als *Befehl*, nicht als *Erzählung*. Er übersetzt so: „und sieht er (der aufgestellte Wächter) einen Zug von Rossen paarweise, einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen, dann horche er wohl auf, ja sehr wohl auf“. Der 8. Vers beschreibt dann, wie der Späher lange Zeit vergebens wartet, ohne etwas zu sehen oder zu hören, bis sich (v. 9) das versprochene Gesicht endlich zeigt. Als er nun aufhört, hört er den Ruf erschallen: gefallen ist Babel!

Es ist wirklich sonderbar, daß diese scharfsinnige Auffassung, die mit einem Schlage die Hälfte der erwähnten Schwierigkeiten aus dem Wege räumt, so wenig Beachtung gefunden hat<sup>1)</sup>. Allerdings liegt sie bei der jetzigen Textgestalt etwas fern, und dies wird wohl der Grund sein,

<sup>1)</sup> Wie Ew. übersetzt Birks (Commentary on Js. 1878. 111) und (nach Cheyne) auch Kay. Auch Hofmann (a. a. O.) scheint den Zusammenhang so aufzufassen. Orelli faßt wohl וַיִּרְאֵהוּ v. 7 als Vordersatz, verfehlt aber den Sinn, indem er den Nachsatz v. 8 sucht: „da rufe er: ein Löwe“.

dafs man sie in den meisten Commentaren nicht einmal erwähnt findet.

Der andere, nicht weniger bedeutende Schritt findet sich in Bredenkamp's Jesaiacommentar — wie es scheint nach Klostermann's Vorgang. Es wird hier darauf aufmerksam gemacht, dafs die LXX v. 6 nicht יראה תִּיר, sondern die zweite Person haben καὶ ὁ ἄν ἰδῆς ἀνάγγελον<sup>1)</sup>. Wie man sieht, fängt der Wächter durch diese Lesart schon an, aus dem Texte zu verschwinden. Bredenkamp will nun המַצְפָּה vocalisieren, und übersetzt: geh', stelle die Warte auf! Aber in dieser Fassung ist die vorgeschlagene Emendation des Verses unannehmbar. Eine *Mispe*, bei welcher man doch wohl an einen hervorragenden Felsen zu denken hat, kann der Prophet weder in der Wirklichkeit noch in der Vision aufstellen, wie es auch zweifelhaft wäre, ob dazu das Verbum העמיד gebraucht werden könnte. Es ist merkwürdig, dafs weder B. noch Klostermann gesehen haben, dafs nur noch eine ganz leichte Verbesserung der unschuldigsten Art vorzunehmen ist um alle Schwierigkeit zu heben. *Man muß statt המַצְפָּה לך העמד המצפה lesen* לכה עמדה מַצְפָּה (vgl. Nm. 22, 11). Der so gewonnene Text stimmt vollständig zu v. 8 על מצפה אנכי עמד vgl. auch Hab. 2, 1 על משמרתִי אעמדה. Die Hauptsache ist, dafs man jetzt zugleich sieht, wie die Verwirrung überhaupt in den Text gekommen ist. Die falsche Stellung der beiden ה machte ein persönliches Object des Hifils nothwendig (vgl. z. B. Neh. 13, 15), und diese Aenderung, die die LXX mit ihrem στήσον σκοπόν mitgemacht haben<sup>2)</sup>, führte dann im M. T. dazu, die 3. Person יראה תִּיר herzustellen.

Im 7. Verse lesen die LXX st. וראה καὶ εἶδον, was Bredenkamp auch acceptiren will, wie er auch bei dem

<sup>1)</sup> Zu lesen ist wohl הראה תִּיר, nicht רעיד (Bredenkamp).

<sup>2)</sup> Freilich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs diese Uebersetzung aus der „hebräischen Wahrheit“ in die LXX gedrungen ist.

folgenden וְהִקְשִׁיב Hieronymus' Wiedergabe der LXX (*et audivi*) folgt, während doch das sicher bezeugte ἀκούσσαι des griechischen Textes mahnen sollte, etwas vorsichtiger vorzugehen. Hier gilt es nun, die durch Ewald gewonnene Auffassung festzuhalten, und also den 7. Vers als Auftrag, nicht als Beschreibung zu erklären. Der ursprüngliche Text hatte gewiß וּרְאִיתָ, was die LXX, derselben Voraussetzung folgend wie die Mehrzahl der Erklärer, וְרָאִיתָ lasen, während die richtige Vocalisation וְרִאִיתָ ist. „Du siehst“ bedeutet hier nach gewöhnlicher Syntax (vgl. z. B. Gen. 44, 4) so viel als „und siehst du“. Als Nachsatz ist dann einfach das überlieferte וְהִקְשִׁב zu behalten, als Imperativ vocalisirt: „und siehst du einen solchen Zug, dann horche gespannt auf“. Hiermit ist erst der Befehl zu Ende, den der Prophet von Jahve bekommt.

Geringe Schwierigkeit macht es nun die richtige Form des ersten Verbuns v. 8 herzustellen. Wenn Hieronymus hier als LXX-Text giebt „et vocavi“ (st. des ursprünglichen καὶ κάλεσον), hat er allerdings das Richtige erschlossen, denn natürlich ist es hier der Prophet, welcher spricht, womit auch אֲרִנִּי stimmt. Er klagt darüber, daß er so lange Zeit vergebens gespähet hat, ohne das versprochene Gesicht, in welchem er die heiß ersehnte Aenderung des jetzigen Zustandes ahnet (vgl. Zak. 1), zu sehen. Also ist zu lesen וְאִקְרָא, während im M. T. der Faden sich von selbst fortspann.

Alles bisherige ist so zu sagen nur eine einzige Emendation, die mit der richtigen Lesart v. 6 gegeben ist. Schwieriger scheint der folgende „Löwe“ אֲרִיָּה (LXX *Ὁὐρίαν*), der in den Commentaren ziemlich viel Unheil gestiftet hat. Klostermann, dem Bredenkamp folgt, streicht einfach das Wort, indem er אֲרִיָּה und וַיִּקְרָא als Doppelrest des ursprünglichen וְאִקְרָא betrachtet — eine, wie mir scheint, wenig befriedigende Erklärung. Ohne Zweifel liegt in dem אֲרִיָּה ein entstelltes Wort, und als dieses möchte ich vermuthungsweise אֲרִיָּה (Ps. 120, 5) vorschlagen, das wegen



der Aehnlichkeit zwischen ך und ם leicht in אריה verderben konnte <sup>1)</sup>. Jedenfalls paßt ein Weheruf gut genug zu dem folgenden Satze, worin der Prophet über die lange peinliche Wartezeit klagt — aber natürlich tritt diese Aenderung mit viel bescheideneren Präensionen auf als die vorhergehenden.

Nachdem wir auf diese Weise einen einfachen, und wie ich glaube, echten Zusammenhang gewonnen haben, fragt es sich weiter, wie das angekündigte Gesicht selbst am besten zu verstehen ist. Gewöhnlich versteht man unter den paarweis hinschreitenden Rossen (resp. Reitern), Kamelen und Eseln das persische Heer, das gegen Babel zieht, indem man sich auf Herodot 1, 80. 4, 129 beruft. Hier kann man sich aber vollständig Hofmann anschließen, wenn er ausruft: „oder ist es nicht das allerseltsamste Heer, welches man sich aus der Beschreibung des Propheten zusammengesetzt hat? Eine Reiterei, welche paarweise reitet, Streitwagen, wenn man es nicht vorzieht, den Troß und seine Gepäckwagen beschrieben zu sehen, mit Eseln und Kamelen bespannt!“ Dazu kommt, daß die sprachliche Berechtigung dieses seltsamen Heerzuges auf ziemlich schwachen Füßen stehen dürfte. Es steht ja nicht צמרים (1 Kg. 19, 19), und da nun die abstracte Bedeutung von צמר, die Hitzig annimmt, aus der Luft gegriffen ist, muß man sicher bei der gewöhnlichen Bedeutung „Paar“ bleiben und „ein Reiterpaar“ übersetzen <sup>2)</sup>. Dann liegt es wohl am nächsten im Folgenden zu vocalisiren רִכָּב חֲמֹר und רִכָּב נֶמֶל. Allerdings ist die Bedeutung dieses Gesichtes ziemlich undurchsichtig, aber der Ton liegt ja auch darauf, was die Reiter zu verkündigen haben, nicht auf ihrer Erscheinung. Vielleicht sind sie nach gewöhnlichen Beduinenbotschaften

<sup>1)</sup> Möglich wäre auch אֵי דַעַל als Frage.

<sup>2)</sup> Daß רִכָּב hier eine ähnliche Bedeutung hat wie das arabische رَكَب, darf wohl als unzweifelhaft betrachtet werden.

gezeichnet; eine symbolische Anspielung auf die beiden Völker v. 2 liegt jedenfalls sehr fern.

Mich hier auf die Frage nach der zeitlichen Relation der Weissagung Jes. 21, 1—10 einzulassen ist nicht meine Absicht. Nur darauf möchte ich aufmerksam machen, daß eine Instanz gegen die Beziehung derselben auf den Fall des babylonischen Reiches, auf welche Kleinert und Cheyne Gewicht gelegt haben, bei der oben gegebenen Erklärung vollständig wegfällt. Das Stück soll nach Kleinert <sup>1)</sup> keine Spur von Babels Stellung als die Juda tyrannisch unterdrückende Macht zeigen, deren Niedergang für Juda ein Gegenstand des Trostes und Triumphes wäre. Im Gegentheil kommt diese Seite, wie wir gesehen haben, im 8. Verse sehr stark zum Ausdruck. In schmerzlichster Erwartung späht der Prophet nach der Entscheidung, die so lange auf sich warten läßt, und als er endlich die Kunde von dem Sturze Babels (und seiner Götzenbilder!) vernommen hat, verkündigt er sie begeistert seinem trostbedürftigen Volke.

Zum Schlufs noch die Uebersetzung der besprochenen Verse nach den vorgeschlagenen Aenderungen :

Denn so hatte der Herr zu mir gesagt : Geh' und stelle dich spähend hin, und melde was du siehst. Und wenn du ein Paar Reiter siehst, einen Kamelreiter und einen Eselreiter, dann horch auf mit gespanntem Horchen! — Ich aber rief, Wehe! auf meiner Warte stehe ich, o Herr! ununterbrochen bei Tage, und auf meinem Wartthurm bin ich fest gebannt jede Nacht! — Aber siehe plötzlich : es kamen ein Paar Männer geritten, und sie huben an und sprachen : Gefallen ist Babel und all seine Götzenbilder liegen zertrümmert auf der Erde! — Mein zerdroschenes Volk, du Kind der Tenne, was ich von Jahve der Heerschaaren, dem Gotte Israels gehört, verkündige ich Euch.

<sup>1)</sup> Stud. Krit. 1877. 175.

## Nachschrift des Herausgebers.

Da unabhängiges Zusammentreffen Zweier in einer Textemendation derselben eine gewisse Gewähr der Richtigkeit giebt, so bemerkt der Herausgeber, daß es ihm seit langem festgestanden hat, daß der fehlerhafte Zustand, in welchem uns die Verse Jes. 21, 6 ff. überliefert sind, der Hauptsache nach sich aus unrichtiger Abtheilung des Satzes **לְכָה עִמָּךְ הַמִּצֵּפָה** herleitet, und daß der letztere mit Rücksicht auf **עַל מִצֵּפָה אֲנִי עֹמֵד** v. 8 zu lesen ist **לְכָה עִמָּךְ הַמִּצֵּפָה**. Es ist verkannt worden, daß **עֹמֵד** hier mit dem sogenannten Accusativ der Richtung construiert ist, Ex. 33, 9 f. Nu. 12, 5. Jos. 20, 4. Ri. 4, 20. 9, 35. 1 Kö. 19, 13. 2 Kö. 5, 9. Ez. 3, 19 u. s. w. Da der Prophet sonst überall selbst der Wächter ist, welcher nach Gottes Thaten ausspäht, damit Gottes Volk dieselben rechtzeitig erfahre, da v. 10 und 11<sup>1)</sup> auch in unserm Kapitel der Prophet als Wächter erscheint, und von einem vom Propheten verschiedenen Wächter hier nichts weiter verlautet, so bleibt eine andere Erklärung der Stelle nicht übrig. Der Herausgeber glaubte jedoch, und glaubt noch jetzt, v. 7 nicht mit Ewald als Fortsetzung des dem Propheten von Gott gegebenen Auftrags nehmen zu dürfen. Denn daß dem Propheten vorher angekündigt worden sei, was er sehn werde, verträgt sich nicht damit, daß der Prophet es nochmals v. 9 erzählt. Wäre v. 7 noch Theil des Auftrags, so wäre nur zu erwarten, daß er erzählt, was er nach der Erscheinung des angekündigten **פְּרָשִׁים רֶכֶב צֹמֵד** gehört habe. Es würde allenfalls angehn, wenn in v. 9 noch ausgeführt würde, daß es mit dem **רֶכֶב חֲמֹר** und dem **רֶכֶב נֶמֶל** eine beson-

<sup>1)</sup> Es scheint mir kein genügender Grund vorzuliegen, Kap. 21, 11—17 von v. 1—10 loszulösen und in zwei Einzelweissagungen von unmöglicher Kürze zu zerlegen.

dere Bewandtniß gehabt habe. So aber entsteht bei der Annahme, es sei v. 7 Fortsetzung der Rede Gottes, der Schein, als werde dem Propheten mehr angekündigt, als er dann sieht. Dagegen begreift sich sehr wohl, daß der Prophet v. 7 zunächst alles beschreibt, was er gesehn hat, und dann v. 9, was er dabei gehört hat. Es hat dann nur der **צמר רכב** **פרשים** gesprochen. Es wird sonach doch hier für **וראה** und **והקשיב** trotz *ἀναφάσαι* der LXX die erste Person zu emendiren sein. Bei der Zusammenstellung von **רכב** mit **רכב** kann ich mich nicht beruhigen. **רכב** bedeutet sonst 1) Wagen, 2) den Zug Pferde vor dem Wagen. Nur wegen unserer Stelle und v. 9 verfällt man darauf, ihm noch die dritte Bedeutung Reiterzug beizulegen. Es hat unter den neueren Auslegern nur von Hofmann den Muth gehabt, auch hier bei der Bedeutung von **רכב** zu bleiben und richtig gesehn, daß der Wächter nicht das persische Heer schauen kann. Seine eigene Deutung auf die aus Babel heimkehrende Gemeinde ist freilich gleichfalls verfehlt, da ja eben erst die erste Kunde vom Falle Babels anlangt, ganz abgesehn davon, daß die Abstammung der Weissagung aus der Zeit der Befreiung der Gemeinde durch Cyrus erst noch zu erweisen ist. Nun kann **צמר פרשים** nicht wohl anders beurtheilt werden als **צמר בקר** 1 Sa. 11, 7. Hi. 1, 3. 42, 12. 1 Kö. 19, 21; **צמר חמורים** Ri. 19, 3. 10. 2 Sa. 16, 1, **צמר פָּרִים** 2 Kö. 5, 17. Es bezeichnet zwei unter dasselbe Joch gespannte Thiere. **פרשים** sind also hier *Pferde*, nicht *Reiter* und es ist, da der **רכב** spricht, **רכב** zu lesen wie auch **רכב חמור** und **רכב נמל**. Der zuerst anlangende Reiter reitet auf einem Gespann, auf welches er sich geworfen hat, nachdem er es vom ersten besten Wagen abgeschirrt hat. Endlich enthalten in v. 7 auch die Worte **קשב רכב קשב** einen Fehler. Das letzte **קשב** dürfte zu streichen sein.

In v. 8 scheint mir **אִיָּה** die vorhandenen Schwierigkeiten nicht zu heben, da ein Grund zu diesem Rufe ge-

rade in dem Momente, wo die „lange peinliche Wartezeit“ zu Ende ist, doch wohl am wenigsten vorliegen dürfte. Aufser in ויקרא dürfte er noch mindestens einen Fehler enthalten, da מצפה und משמרתי einander nicht entsprechen. In v. 9 wird איש zu streichen sein. *B. St.*

## Bibliographie.

The Old Testament Student. Nov. 1887—April 1888

Hebraica. October 1887 (Vol. IV, No. 1): Sayce, A. H., Balaam's Prophecy (Numbers XXIV, 17—24) and the God Sheth. — Derenbourg, H., The Greek Words in the Book of Daniel. — Gottheil, R. J. H., An Arabic Version of the „Revelation of Ezra.“ — Harper, R. F., Some Unpublished Esarhaddon Inscriptions. — Jastrow, M., Jewish Grammarians of the Middle Ages. — Harman, H. M., Some Observations upon Tikkun Sopherim. — Lausing, J. G., Egyptian Notes. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Winckler, H., The Cuneiform Inscription in the Tunnel of Negub. — Contributed Notes (Strack, H. L., Mr. Crane on Tikkun Sopherim. — Brown, Ch. R., Pronunciation of יְהוָה. — Price, Ira M., The de Sarzec Inscriptions). — Book Notices. — Semitic Bibliography.

Jan. 1888 (Vol. IV, Nr. 2): Briggs, C. A., The Hebrew Tetrameter. — Smith, H. Pr., The text of Micah. — Hall, Is. H., The Nestorian Ritual of the Washing of the Dead. — On the Separation which may take place between the so-called Defined and Defining Noun in Arabic. — Giesebrecht, Two Cruces Interpretum, Ps. 45, 7 and Deut. 33, 21 removed (translated \*). — Albrecht, C., The Arrangement of the Words in the Hebrew Nominal Sentence (translated). — Harper, R. F., Transliteration and Translation of Cylinder A of the Esarhaddon Inscriptions (I R. 45—47). — Jastrow, M., Jewish Grammarians of the Middle Ages. — Cheyne, T. K., On Job III, 14 תַּבְּנִים הַרְבוֹת לָמוֹ. — Book Notices. — Semitic Bibliography.

The Old Testament in Greek accord. to the LXX ed. by H. B. Swete. Vol. I, Genesis—Kings. Cambridge 1887. XXVII, 827 S. 8°.

\*) Die Redaction der Hebraica (Managing Editor William R. Harper, Ph. D., associate editors: Paul Haupt, Ph. D., Hermann L. Strack, Ph. D., DD.) hat es für erlaubt gehalten, wie es ja kein amerikanisches Gesetz verbietet, diesen und den folgenden Aufsatz aus dem 2. Hefte des vorigen Jahrgangs der Zeitschrift zu entlehnen, ohne die Erlaubniß der Betheiligten einzuholen. Dies Verfahren berührt um so unangenehmer, als dabei nicht einmal die nöthige Sorgfalt auf eine correcte Wiedergabe verwandt worden ist. *D. R.*

- † Cornely, R., hist. et crit. introductio in utriusque Testamenti libros sacros. T. 2. I. Introductio specialis in historicos V. T. libros. II. Introduct. spec. in didacticos et prophet. V. T. libros. Paris 1887. 492 u. 640 S. 8°.
- † Sabatier, A., de l'ordre des livres canoniques dans l'Ancien Testament. Alençon 1887. 14 S. 8°.
- Cheyne, T. K., the Use of Mythic Phrases by the Old Testament Writers s. the Expositor Jan. 1888 S. 20 ff. (I. On Ps. 22, 3. II. On Is. 29, 1. 2. Ps. 45, 2. Jes. 33, 7. III. On Isa. 14, 12. 13).
- † Martin, J. P. P., Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque. t. 1. Paris 1887. CVIII, 639 S. 4°. (Lithogr.)
- † La Bible. Traduction nouvelle d'après les textes hébreu et grec par E. Ledrain. t. 2. Paris 1887. 493 S. 8°.
- † König, E., Zur Kritik des Textes des Alten Testaments s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1887, S. 273 ff.
- Kuenen, A., De jongste phasen der critiek van den Hexateuch s. Theol. Tijdschr. 1888 Jan., S. 15 ff.
- Chatelanat, R., Jacob et les troupeaux de Laban s. Revue Théol. de Montauban 1887, S. 365 ff.
- Delitzsch, Fr., neuer Commentar üb. d. Genesis. Leipzig 1887. V. 554 S. 8°.
- † Spurrell, Notes on the Hebrew text of the Book of Genesis. London 1887. 392 S. 8°.
- Schmid, R., die Tage in Gen. 1—2, 4 s. Jahrb. f. prot. Theol. 1887. S. 688 ff.
- † Goodenow, S. B., When was Joseph sold? A critical study of Gen. 37 s. Bibl. Sacra 1887, July. S. 503 ff.
- † Stoppani, A., Sulla cosmogonia Mosaica. Milano 1887. XXIII, 476 S. 8°.
- † Breitung, A., Zur Orientirung in der Sündfluthsfrage s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, S. 631 ff.
- † Elmslie, W. G., The first chapter of Genesis s. Contemp. Rev. 1887, S. 815 ff.
- † Broglie, de, Le caractère historique de l'Exode 2. 3 s. Annales de philos. chrét. 1887, S. 228 ff. 331 ff.
- † Hosnacker, A. van, quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam s. Le Museon, Janv. 1888, t. VII, Nr. 1.
- Horst, L., Études sur le Deutéronome s. Rev. d. l'hist. des rel. XVI, S. 28 ff. XVII, S. 1 ff.
- Müller, Aug., das Lied der Deborah. Eine philol. Studie s. Königsberger Studien Band I, 1 ff. Königsberg 1887.
- Cornill, C., Zur Quellenkritik der Bücher Samuelis s. Ebenda, Bd. I, S. 25 ff.
- † Stuart, A. M., Sisera and Jael. Jud. 4, 17—23 s. The Expositor 1887, Oct., S. 306 ff.
- † Klostermann, A., d. Bücher Samuelis u. Könige ausgelegt. 2. Hälfte. Nördlingen 1887, XI, S. 305—503.
- † Lumby, J. R., The Second Book of Kings. London 1887. 310 S. 8°.
- † Knabenbauer, J., Commentar. in Isaiam proph. Pars I. 2 Vol. Paris 1887. 630. 532 S. 8°.
- Giesebrecht, die Immanuelweissagung s. Theol. Stud. u. Krit. 1888, 2, S. 217 ff.
- Baudissin, W. W. Graf, Zur Erklärung des Buches Jesaja Kap. 15 u. 16, vgl. Ebenda 1888, S. 509 ff.

- † Davidson, A. B., The prophet Amos. I. Jehova, God of Israel. II. The people of Israel s. The Expositor 1887, March. Sept.
- † Weidner, R. F., Studies in Obadiah s. Luther. Church Rev. 1887, S. 325 ff.
- Schuurmans Stekhoven, J. Z., de Alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton. Leiden 1887. 137 S. 8°.
- Sebök [alias Schönberger], M., die syrische Uebersetzung d. 12 kleinen Propheten etc. Breslau 1887. 75 S.
- Hupfeld, H., Die Psalmen übersetzt und ausgelegt. Für die 3. Aufl. bearbeitet von Wilh. Nowack. Band 1. Gotha 1888. IV. 680 S. 8°.
- Van Dyke, H., The story of the Psalms. New-York 1887. VI, 259 S. 8°.
- Studer, G., Ps. 104 s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz. Jahrg. V. S. 32 ff.
- Derselbe, Aus den Papieren eines alten Professors Ps. 39 s. Ebenda 1887, S. 123 ff.
- † Graetz, H., Lehrinhalt der „Weisheit“ in dem bibl. Schriftthum s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1887, S. 289 ff.
- Stenij, Edv., de Syriaci libri Jobi interpretatione quae Peschîta vocatur. Pars I. Helsingfors 1887. 89 S. 8°.
- Stickel, J. G., das Hohelied in seiner Einheit u. dramatischen Gliederung, m. Uebersetzung u. Beigaben. Berlin 1888. III. 187 S. 8°.
- † Revel, A., La philosophie de Qohéléth s. Rev. de théol. et de philos. 1887, S. 457 ff.
- † Schönfelder, J. M., die Klagelieder d. Jeremias nach rabbin. Auslegung. I. Abraham Ibn Ezra's Commentar in deutscher Uebersetzung. II. Commentar in Cod. Hebr. 5 d. k. Hof- u. Staatsbibliothek in München. Hebr. Text u. Uebersetzung. Mit Vorwort u. Erläuterungen. München 1887. VIII, 105 S. 8°.
- † Ball, C. J., The Metrical Structure of Qînôth s. Proceed. Bibl. Arch. IX, 4 (1887). S. 131 ff.
- † Dods, M., Nehemiah s. The Expos. 1887, Oct., S. 287 ff.
- † Bertheau, E., d. Bücher Esra, Nehemia u. Ester, erklärt. 2. Aufl. hrsg. v. V. Ryssel. Leipzig 1887. XXXII, 446 S. 8°.
- † Girbal, J., Essai sur les psaumes de Salomon. Toulouse 1887. 16 S. 8°. (Thèse.)
- † Hebbelynck, A., de auctoritate historica libri Danielis necnon de interpretatione LXX hebdomadam dissertatio. Louvain 1887. XXI, 384 S.
- Eppenstein, S., Aus dem Kohelet-Kommentar des Tanchum Jeruschalmi (Cap. I—VI). Mit Einleitung u. Anmerkungen. Berlin 1888. (Diss. S.-A. aus Mag. f. Wiss. d. Judenth.).
- † Graetz, H., Abfassungszeit u. Bedeutung d. Buches Baruch s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1887, S. 385 ff.
- Iselin, L. E., Apokalyptische Studien II. III s. Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1887, S. 130 ff. 272 ff.
- The Apocalypse of Abraham. From the Roumanian text, discovered and translated by M. Gaster s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 195 ff.
- † Adrian's *εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς*, aus neu aufgefundenen Handschriften hrsg., übers. u. erläutert v. Frdr. Goessling. Berlin 1887, XII, 140 S. 8°.
- Aubert, L., Exposition du système de Wellhausen (suite et fin.) s. Revue Théol. de Montauban 1887, S. 337 ff.

- Halévy, J., Recherches bibliques (suite) X. le XIX<sup>e</sup> chap. de la Genèse XI. אֵב תָּמֹן נִיִּים XII. La langue des Hittites d'après les textes Assyriens s. Rev. Ét. Juiv. No. 30 (Oct.-Dec. 87) S. 161 ff.  
 † Word, J. G., Birds of the Bible, from „Bible Animals.“ With 32 illustrations. London 1887. 250 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Derselbe, Wild Animals of the Bible, from „Bible Animals.“ With 29 illustr. London 1887. 280 S. 8<sup>o</sup>.

- 
- Barth, J., vergleichende Studien s. Z. D. M. G. Bd. 40, S. 603 ff.  
 † Graetz, H., Grammatische u. masoretische Studien zur heil. Schrift. 1) Das sog. Waw conversivum consecutivum perfecti. 2) Die mannigfache Anwendung u. Bedeutung d. Dagesch s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1887, S. 425 ff. 473 ff.  
 † Cassel, P., Kitim-Chitim. Ein Sendschreiben an Prof. A. H. Sayce in Oxford. Berlin 1887. IV, 32 S. 8<sup>o</sup>.  
 Smith, W. Robertson, On the Hebrew root קָצַץ and the Word מִקְצוֹץ s. Journ. of Philol. XVI, 31, S. 71 ff.  
 † Baumgärtner, A. J., Introduction à l'étude de la langue Hébraïque Genre. 1887. 96 S. 8<sup>o</sup>.  
 Halévy, J., La désinence du pluriel dans les langues sémit. s. Rev. Ét. Juiv. Nr. 31, S. 138 ff.

- 
- Chantepie de la Saussaye, P. D., Lehrbuch d. Religionsgeschichte 1. Bd. Freiburg i. Br. 1887. X, 465 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Broglie, de l'origine du monothéisme des Hébreux s. Annales de Philos. chrét. 1887, Oct., S. 5 ff. Nov. S. 120 ff.  
 † Loss Love, W. de, Hades and Jeremia s. Bibl. Sacra 1887, S. 630 ff.  
 † Louis, S., Ancient Traditions of Supernatural Voices (Bath-Kol) s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 182 ff.  
 † Harlez, M. C. de, Satan et Ahriman s. Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch. IX, 7, S. 365 ff.  
 † Sayce, A. H., Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians. (Hibbert Lectures 1887). London 1887. 546 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Wake, G. St., Serpent-Worship and other Essay's with a chapter on Totemism. London 1888. IV. 299 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Louis, S., Palestinian Demonology s. Proceed. Bibl. Arch. IX, 7, S. 217 ff.  
 Wellhausen, J., Reste arab. Heidenthums s. dess. Skizzen u. Vorarbeiten. 3. Heft. Berlin 1888. VI, 224 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Wilken, G. A., Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens. Amsterdam 1887. VI, 71 S. (S.-A.)  
 † Keil, C. F., Manual of Biblical Archaeology. Translated by C. Christie, ed. by Crombie. Vol. I. London 1887. 466 S. 8<sup>o</sup>.  
 † Graetz, H., Der Ritus mit den Weidenzweigen am Hüttenfeste, sein Alter u. seine Bedeutung s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1887, S. 509 g.

- 
- † Carbon, A., Étude sur la chronol. biblique. Reims 1887. 216 S. 8<sup>o</sup>.  
 Castelli, Dav., Storia degl' Israeliti secondo le fonti bibliche criticamente esposte. Vol. II. La monarchia. Milano 1888. 471 S. 8<sup>o</sup>.



- † Curtiss, S. J., The history of Israel from the standpoint of modern criticism s. The expositor 1887, S. 321 ff.
- † Edersheim, A., History of Israel and Judah from the decline of the two kingdoms to the Assyrian and Babylonian captivity. London 1887. 8°.
- Hilgenfeld, N., die Essäer Philo's s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, S. 49 ff.
- † Hoffmann, N., Der Erbacher s. Mag. f. d. Wiss. d. Jud. 1887, S. 41 ff.
- † Hommel, F., Abriss der Geschichte d. alten Orients bis auf die Zeit der Perserkriege. Nördlingen 1887. 98 S. 8°.
- Imbert, Le temple reconstruit par Zorobabel s. Le Museon, Louvain 1888, t. VII, Nr. 1.
- † Renan, E., Histoire du peuple d'Israel. t. 1. Paris 1887. XXIX, 455 S. 8°.
- † Revillout, E. et V., Un nouveau nom royal Perse s. Proc. Bibl. Arch. 1887, S. 233 ff.
- † Sayce, A. H., The capture of Samaria by the Assyrians s. Acad. 1887, Nr. 807, S. 270 f.
- Wendland, P., die Essäer bei Philo s. Jahrb. f. protest. Theol. 1888, S. 100 ff.

- 
- Corpus Inscriptionum Semiticarum. t. I, fascicul. 4. Paris 1887.
- Barth, J., das phönic. Suffix □ s. ZDMG. Bd 40, S. 642 ff.
- Berger, Phil., Mémoires sur deux nouvelles inscriptions Phéniciennes de l'île de Chypre s. Comptes rendus de l'Académie des inscript. et belles lettres, séances des 1<sup>er</sup> et 6<sup>e</sup> avril 1887. Paris 1887.
- Derselbe, Note sur la grande Inscription néo-punique et sur une autre Inscription d'Altiburos s. Journ. As. 1887, IX, S. 457 ff.
- Clermont-Ganneau, la Stèle de Mésa s. Ebenda 1887, IX, S. 72 ff.
- Derselbe, Notes d'Épigraphie et d'histoire Arabes s. Ebenda 1887, IX, S. 472 ff., X, S. 496 ff.
- Derenbourg, H., L'inscription de Tabnit, père d'Eschmounazar s. Rev. de l'hist. des Rel. XVI, S. 7 ff.
- Derselbe, J., Le sarcophage de Tabnit s. Rev. Et. Juiv. t. XV, Nr. 29, S. 109 ff.
- Halévy, petits problèmes (2. série) I. פני, II. Un mot important dans l'inscription phénicienne de Tabnit s. Rev. Et. Juiv. No. 30 (Oct.-Dec. 87) S. 289 ff.
- Müller, D. H., kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik s. W. Z. f. K. d. M. II (1888), S. 1 ff.
- Derselbe, eine alte hebr. Grabinschrift aus Riva s. Ebenda I (1887), S. 209 f.
- Derselbe, Geographisches u. Epigraphisches s. Ebenda I (1887), S. 83 ff.
- Reinach, Th., Les monnaies Juives s. Actes et Conf. CLXXXI (s. Rev. Et. Juiv. t. XIV, Nr. 29).
- Derselbe, Une monnaie hybride des insurrections Juives s. R. E. J. t. XV, Nr. 29, S. 56 ff.
- Sachau, Ed., e. altaramäische Inschrift aus Lycien s. Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien CXIV, 1 (1887) S. 3 ff.
- Sauvaire, H., Matériaux pour servir à l'histoire de la Numismatique et de la Métrologie Musulmans s. Journ. As. 1887, X, S. 200 ff.

- Schwab, M., Trois inscriptions hébr. de Mantes s. Rev. Ét. Juiv. Nr. 30 (Oct.-Déc. 87) S. 295 f.
- Witte, J. de, sur le nom de Thammouz attribué à Adonis s. Muséon, Nov. 1887 (VI, Nr. 5).
- 
- Z. D. P. V. — Bd. X, Heft 3: Schick, C., Artuf u. seine Umgebung. Nachschrift der Redaction. — Einslzer, Lydia, Der Name Gottes u. d. bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas. — Gatt, G., Hatte Jerusalem eine oder mehrere Akra genannte Burgen? — Gildemeister, J., Arabische Inschrift von Bānijās. — Bücheranzeigen. Mittheilung.
- Heft 4: Röhrich, R., Studien zur mittelalterlichen Geographie u. Topographie Syriens. (Mit 3 Anhängen). — Bücheranzeigen.
- Palestine Exploration Fund. — Quarterly Stat. — July 1887: Notes and News. — Chaplin, Th., Translations of the Middoth. — Conder, C. R., the Hittites. Hittites and Etruscans. The Criticism of the Hittites. Lydda and Anti-Christ. The Canaanites. The Karnak List of Palestine. — Note on Quarterly Statement. — Schick, J. C., Notes from Jerusalem. — C. S., A Jerusalem Chronicle. — Schick, C., Herod's Amphitheatre. Jerusalem. — Conder, C. R., Remarks of Herr Schick's Report. — Hutchinson, R. F., the tower of Edar. — Schuhmacher, G., Population of the Livā of 'Akka. Arabic Proverbs used to characterize some villages on the district of Akka. — Note by M. Clermont-Ganneau.
- Oct. 1887. Notes and News. — The recent Excavations at Saida (from the Bachir). — Schick, C., Notes from Jerusalem. — Schuhmacher, G., Notes and News from Galilee. — Recent Discoveries. — Conder, C. R., the Canaanites. The Hittite Language. Samaritan Customs. — Clair, Geo. St., Boat-shaped Graves of Syria. Lydda and Anti-Christ. — Hutchinson, R. F., the Exode. — H. B. S. W., the City of David. — Report of the Executive Committee. Balance Sheet for 1886.
- January 1888. Notes and News. — The Sidon Sarcophagi. I. By Prof. Hayter Lewis. II. By Hamdi Bey. — Schick, C., the Byzantine Pavement. Jerusalem. Statues at Ascalon. — Le Strange, G., the Arabic Geographers. The Pilgrimage of the Abbot Daniel. Conder, C. R., Notes on the Quarterly Statement. The Marash Lion. — Birch, W. F., Reply to Captain Conders Notes on Zion. The City of David. III. Zion, South, not North of the Temple. — Clair, G. H., Nehemiah's Night-Ride. Sepulchres of the Kings. The Samaritans. — Anhang: Schuhmacher, G., Jaulān surveyed by, with Maps and Illustrations. London 1888. S. 1—128.
- Ankel, O., Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes. Frankfurt a. M. 1887. VIII, 132 S.
- Lagarde, P. de, Onomastica sacra, alterum edita. Göttingen 1887. VIII, 368 S.
- 

Zeitschrift für Assyriologie. Sept. 1887: Haupt, P., Ueber den Halbvocal u im Assyrischen. — Amiaud, A., L'inscription de Goudéa. — Winckler, H., Studien und Beiträge zur babylonisch-assyrischen Geschichte. — Peiser, F. E., das Princip der assyrischen Zeichenordnung. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

Dec. 1887: Barth, J., das semit. Perfect im Assyrischen. —

Winckler, H.), Studien und Beiträge zur babyl.-assyrl. Geschichte. (IV. Die assyrl. Dynastien. V. Die Mörder Sanheribs.) — Halévy, Jos., Notes assyriologiques. — Koldewey, R., Die althabyl. Gräber in Surghul und El-Hibba. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

The Babylonian and Oriental Record. Vol. I, No. 11. — Derenbourg, H., Yemen Inscriptions: The Glaser Collection. — Hommel, Fr., Sumerological Notes. — Cheyne, T. K., The Land of Sinim in Isaiah. — Terrien de Lacouperie, The Land of Sinim not China. — Review.

No. 12. Sayce, A. H., New Phoenician and Israelitish Inscriptions. — Derenbourg, H., Yemen Inscriptions: The Glaser Collection (Cont.). — Harlez, C. de, the Deities of the Indo-Scythic Coins. — Pinches, Th. G., Babylonian Etymologies. — Boscawen, W. St. Chad., A Royal Tithe of Nabonidus.

Vol. II, No. 1. Pinches, Th. G., A Babylonian Dower-Contract. — Harlez, C. de, a Buddhist Repertory. — Boscawen, W. St. Chad., Inscriptions relating to Belshazzar. — Sayce, A. H., Was Jareb the Original Name of Sargon? — Revillout, E. and V., Sworn Obligations in Babylonian Law.

No. 2. de Lacouperie, T., the Shifted Cardinal Points. From Elam to early China. — Casartelli, L. C., Two Discourses of Chosroes the Immortal-Souled. — Petrie, W. M. Flinders, A Royal Egyptian Cylinder with Figures. — Pinches, Th. G., Babylonian Etymologies. — Cunningham, Alex., Deities on Indo-Scythian Coins. — Revillout, E. and V., A Claim of Priority as to deeds relating to Belshazzar.

No. 3. de Harlez, B., A Buddhist Repertory. — Griffith, F. L., Two Egyptian Monuments. — Revillout, E. and V., Istar Tarihi. — Pinches, Theo. G., Lament over the Desolation of Ur. — Salmoné, Habib Anthony, Zumru and Zamāru. — Petrie, W. M. Flinders, Egyptian Funereal Cones. — Jacobs, J., the Nethinim.

No. 4. Lacouperie, Terrien de, the Old Babylonian Characters and their Chinese Derivates. — Jacobs, J., the Nethinim.

Adler, Cyrus, on the death of Sennacherib and the accession of Esar-baddon s. Journ. of the Amer. Orient. Soc. Vol. XIII. Proceed. for Oct. 1887.

† Bezold, C., Painted cuneiform writing s. the Acad. 1887, No. 797.

† Derselbe, Note on the God Addu or Daddu s. Proc. Bibl. Arch. 1887, S. 377.

† Brown, R., On Euphratean Names of the Constellation Ursa major s. Ebenda 1887, S. 127 f.

† Brünnow, R. E., A classified List of all simple and compound cuneiform Ideographs occurring in the texts hitherto published. Part I. Leyden 1887. 200 autogr. S. 4<sup>o</sup>.

Haupt, P., Prolegomena to a comparative Assyrian Grammar s. Journ. of the American Oriental Society, vol. XIII = Proceedings for Oct. 1887.

Derselbe, On the Assyrian Writing s. Johns Hopkins University Circulars No. 64, 1888.

Jensen, P., noch einmal der Kakkab-mišrī s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887) S. 198 ff.

† Pognon, H., les inscriptions Babyl. de Wadi Brissa. Paris 1887. 200 S. 8<sup>o</sup>.

- † Price, J. M., Introduction into the Inscriptions discovered by de Sarzec. Leipzig 1887. (Diss.).
- Schrader, Eb., die keilinschriftliche babylonische Königsliste s. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1887, S. 579 ff. Nachtrag S. 947 ff.
- † Smith, S. A., d. Keilschrifttexte Assurbanipals. 2. Heft. Leipzig 1887. IV, 99 S. m. 18 Schrifttaf.
- † Teloni, R., Crestomazia assira con paradigmi grammaticali. Firenze 1887. IV, 144 S. 8°.
- † Smith, S. A., miscellaneous Assyrian texts of the British Museum with textual notes. Leipzig 1887. VII, 16 S. m. 28 Taff. 8°.
- Winckler, H., Sumer u. Akkad s. Mittheilungen d. Akad. Oriental. Vereins zu Berlin 1887 S. 6 ff.
- † Smith, S. A., why that „Assyrisches Wörterbuch“ ought never to have been published. Leipzig 1888. 16 S. 8°.

Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Alterthumswissenschaft, 1887. 1. 2. Heft : Brugsch, H., Entzifferung der Meroit. Schriftdenkmäler. — Piehl, H., Varia. — Müller, M., üb. d. demot. Namen des Nomos Hathribis. — Amélineau, E., fragments thébains inédits du Nouveau Test. (Suite). — Besciai, Agap., nov. auct. lex. sah.-copt. II.

Heft 3 : Brugsch, H., Entzifferung d. Meroit. Schriftdenkmäler. (Fortsetz.). Das Herakleion an der Kanalöffnung. — Amélineau, E., fragments thébains inédits du Nouveau Testament (Suite).

Heft 4 : Lemm, O. von, Einige Bemerkungen zur Ceremonie des Lichtanzündens. — Piehl, K., Varia (Suite). — Amélineau, E., Fragments théb. inéd. du Nouv. Test. (Suite). — Besciai, Agap., Nov. auct. lex. sahid.-copt.

1888, Heft 1 : Brugsch, H., das Gedicht vom Harfenspieler. Eine demot. Studie. — Besciai, Ag., Nov. auct. lex. sah.-copt. IV.

Amélineau, de martyre de Jean de Phanizoit s. Journ. As. 1887, IX, S. 113 ff.

† Brugsch-Bey, E., Katalog. Die äg. Königsmumien, Alterthümer, u. Denkmäler nach der Natur photographirt. Mit einem Vorwort v. G. Ebers. Leipzig 1887. 13 S. 8°.

† Budge, E. A. W., On a sepulchral Stele in the Brit. Mus. s. Proc. Bibl. Archaeol. 1887, S. 358.

† Derselbe, Harrow School Museum. Catalogue of the Egyptian Antiquities from the Collection of Sir Gardner Wilkinson. Harrow 1887. 104 S. 8°.

Derselbe, An inscribed fragment of wood from Thebes s. Proc. Arch. X, S. 130 ff.

Derselbe, Excavations made at Aswân by Majorgeneral Sir F. Grenell during the years 1885 and 1886 s. Ebenda X, S. 4 ff.

Erman, A., Aegypten u. ägyptisches Leben im Alterthum geschildert. Band II. Tübingen 1887. VIII, S. 351–742.

Lefébure, E., l'oeuf dans la religion Egyptienne s. Rev. de l'hist. des rel. XVI, S. 16 ff.

Derselbe, Le Cham et l'Adam Égyptiens s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 167 ff.

† Loret, V., la flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les spécimens découverts dans les tombes. Paris 1887. 64 S.

Derselbe, le Kyphi, parfum sacré des Anciens Égyptiens s. Journ. As. 1887, X, S. 76 ff.

- † Maspero, G., le Livre des Morts. Paris 1887. 51 S. 8°.
- † Moldenke, Ch. E., the Language of the Ancient Egyptians. New-York 1887. 20 S. 8°.
- † Müller, M., On the name of Judah in the List of Shosheng s. Proc. Bibl. Arch. X, 79 ff.
- † Naville, Ed., Goshen and the shrine of Saft el Henneh. London 1887. 26 S. 11 gl.
- † Notes on the Antiquities from Bubastis in the Collection of F. G. Hilton Price s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 44 ff.
- † Pleyte, W., Oracle of Amon s. Proc. Bibl. Arch. X, S. 41 ff.
- † Plunkelt, the Nilometer of Philae s. Ebenda 1887, S. 311 f.
- † Renouf, P. le Page, note on the Silurus fish and the hieroglyphic sign of battle s. Ebenda 1887, S. 313 ff.
- Derselbe, Inscription at Kum-el-ahmar s. Ebenda X, 55 ff.
- † Revillout, E. and V., Contrats de Mariage et d'Adoption dans l'Egypte et dans la Chaldée s. Ebenda 1887, S. 167 ff.
- † Dieselhen, Les dépôts et les confiements en droit Egyptien et en droit Babylonien s. Ebenda 1887, S. 267 ff.
- † Robinson, C. S., the Pharaohs of the Bondage and the Exodus. London 1887. 200 S. 8°.
- Rochemonteix, de, Bušin et Phanizoit s. Journ. As. 1887, X, S. 145 ff.
- Bouriant, U., Fragments d'un roman d'Alexandre, en dial. thébain. 2 mem. s. Ebenda 1887, IX, 1 ff. X, S. 340 ff.
- † Budge, E. A. W., On a fragment of a Coptic Version of Saint Ephraim's Discourse on the Transfiguration of our Lord s. Proc. Bibl. Archaeol. 1887, S. 317 ff.
- † Rossi, Fr., I martiri di Giovre, Heraei, Epimaco e Ptolemio con altri frammenti trascritti e tradotti dai papiri copti del museo Egizio de Torino Torino 1887. 78 S. 2 tavv. 4°. (Ans: Mem. della R. Ac. delle Scienze di Tor. Ser. II, t. XXXVIII.)
- † Budge, E. A. Wallis, the Martyrdom of Isaac of Tiphre s. Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. IX, part I, S. 74 ff. (Kopt.)
- Krall, J., zwei koptische Verkaufsurkunden s. W. Z. f. K. d. M. II (1888), S. 28 ff.
- † Levi, S., Vocabulario geroglifico copto-ebraico. Vol. V. Turin 1887. 247 S. fol.
- Bacher, W., le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque s. Rev. Et. Juiv. No. 30 (Oct.-Dec. 87), S. 277 ff. No. 31 (Jan.-Mars 1888) S. 106 ff.
- Derselbe, le sens du mot מִקְרָא s. Ebenda No. 29, S. 113 f.
- Krüger, über die 7 oder 8 Arten schlechter Frömmigkeit im Talmud s. Tüb. Theol. Quartalschr. 1887, S. 599 ff.
- Levy, J., neuhebr. u. chald. Wörterbuch üb. d. Talmudim u. Midraschim. Nebst Beiträgen von H. L. Fleischer. 21. Lief. Bd. 4. S. 449—560. Leipzig 1887. 4°.
- Strack, H. L., Einleitung i. d. Thalmud. Leipzig 1887. 76 S. 8°.
- Wünsche, A., der babylonische Talmud i. seinen haggadischen Bestandtheilen. 2. Halbbd., 2. Abth. Leipzig 1887. IV, 224 S. 8°.
- † Breviarium Chaldaicum. Pars I: ab Adventu ad Quadragesimam. Pars II: Quadragesima ad Pentecosten. Pars III: a Pentecoste ad Dedicationem. Paris 1887. 3 voll.

- † Ephrem, Histoire de Joseph, poème inédit en dix livres. Paris 1887. 263 S. 8<sup>o</sup>.
- Merx, A., Joh. Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia (Schluß) s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, S. 41 ff.
- Die Schatzhöhle, syrisch u. deutsch herausgeg. von Carl Bezold. 2. Theil. Syrischer Text nebst einer arab. Version. Leipzig 1888. XX, 272 S. 8<sup>o</sup>.
- 
- Abû Mih'ân poetai Arabici carmina ed. L. Abel. Leiden 1887.
- † Amari, M., biblioteca araboscula. 2. appendice. Leipzig 1887. VIII, 46 S. 8<sup>o</sup>.
- Barthelemy, A., Histoire du roi Naaman. Conte Arabe dans l'Idiome vulgaire de Syrie (Haut-Meten, Liban) s. Journ. As. 1887, X, S. 260 ff. 465 ff.
- † Caspari, C. P., arabische Grammatik. 5. Aufl. bearb. v. A. Müller. Halle 1887. XII, 471 S. 8<sup>o</sup>.
- David, Étude sur le Dialecte Arabe de Damas s. Journ. As. 1887, X, S. 165 ff.
- Geyer, R., Bemerkungen zu Schwarzlose's Kitâb as-silâh s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887) S. 259 ff.
- Goldziher, J., arabische Beiträge zur Volksetymologie s. Zeitschr. f. Völkerpsychologie Band 18, S. 69 ff.
- Karabacek, J., arabische Beiträge zur genuines. Geschichte s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887), S. 33 ff.
- Klamroth, M., Ueber d. Auszüge aus griech. Schriftstellern bei al-Jâqûbî (Fortsetzung) s. ZDMG. 1887, S. 415 ff.
- Müller, D. H., Arabisch-aramäische Glossen s. W. Z. f. d. K. d. M. I (1887) S. 21 ff.
- † Sachau, Ed., Alberuni's India; an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India, about 1030. London 1887.
- Vollers, K., Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten s. ZDMG. 1887, S. 365 ff.
- 
- Arnhard, C. von, Die Wasserweihe nach dem Ritus der äthiopischen Kirche s. ZDMG. 1887, S. 403 ff.
- 

Die Conjectur zu Psalm 45, 7, welche ich in Jahrgang 7 dieser Zeitschrift S. 290 f. mitgetheilt habe, findet sich auch bei Bruston, Du texte primitif des Psaumes, Paris 1873, S. 91 f. Ich denke, diese unabhängige Uebereinstimmung wird der Emendation zur Empfehlung dienen.

Greifswald.

Giesebrecht.

# Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden. XXV. XLVI—LI.

Untersucht von Dr. Friedr. Schwally.

Kraft ihrer Stellung im Kanon wollen diese Kapitel von Jeremia geschrieben sein. Hiermit stimmt die Ansicht der Tradition überein. Derselben widersprachen in Bezug auf Cap. 50. 51 zuerst Eichhorn, zuletzt Kuenen (*Onderzoek II*<sup>1</sup>) und Budde (*Jahrbb. f. D. Theol.* XXIII, 428 ff.). Indem wir uns dem Resultat des letzteren, soweit es den weissagenden Theil des von ihm besprochenen Abschnittes betrifft, rückhaltlos anschließen, nehmen wir denselben von unserer Untersuchung aus. Die Echtheit der Kapitel 46—49 ist von O. Blau in seiner Abhandlung über die Benu-Hadur und den jüdischen Propheten Barakhia in der arabischen Legende (*Z. D. M. G.* XX, S. 171 bis 176) bestritten worden, doch nicht in der Weise, daß die Sache damit für abgethan gelten könnte. Kein einziger Gelehrter hat ihm bislang beigepflichtet. Zuletzt hat Wellhausen die ablehnende Bemerkung Kampausen's aus der dritten Auflage der Bleek'schen Einleitung in die vierte herübergenommen, in der fünften aber getilgt. W. Vatke begnügt sich damit, die Abfassung durch Jeremia für unwahrscheinlich zu halten, wie wir aus der erst nach seinem Tode unter die Presse gekommenen Einleitung (ed. Preiß 1886) wissen. Unsere Abhandlung soll es daher versuchen, die Tradition aufs neue auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu prüfen. Da das 25. Kapitel mit dem angegebenen Abschnitt in Beziehung steht, muß dasselbe ebenfalls in den Kreis der Untersuchung gezogen werden.

Die hier zu behandelnden Kapitel des hebräischen Textes des Jeremiasbuches liest die alexandrinische Uebersetzung in etwas abweichender Ordnung hinter 25, 13. Deshalb ist die nächste Aufgabe dieser Untersuchung, über die Frage Verständigung zu erzielen, wohin dieselben ursprüng-

lich gehören. Eine Analyse von C. 25 muß lehren, ob diese Abschnitte in ihm ihren Platz gehabt haben können oder nicht.

Dasselbe enthält laut der Ueberschrift v. 1 ein Wort Jahves an Jeremia im 4. Jahre Jojakims <sup>1)</sup>. Dies ist nach 36, 3 ff. dasselbe Jahr, in dem der Prophet von Jahve den Befehl erhielt, die Reden aufzuzeichnen, welche er seit Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit gehalten hatte. Seit dieser Zeit, dem 13. Jahr Josias, also 23 Jahre lang, sagt der Prophet <sup>2)</sup>, sprach ich zu euch früh und immerfort <sup>3)</sup>. Und Jahve sandte seine Knechte die Propheten u. s. w. Dieser Vers macht im Zusammenhang große Schwierigkeiten. Erstlich ist וְשָׁלַח ein Fehler gegen den Sprachgebrauch, daß in der Erzählung vergangener Ereignisse das Perfect nicht durch das Vav copulativum mit einem anderen Perfect, sondern durch ein Imperfect mit Vav consecutivum fortgesetzt wird. Während in der späteren Litteratur diese Construction seltener wird und dieselbe aus der Mischnasprache gänzlich geschwunden ist (Delitzsch, H. L.

---

<sup>1)</sup> Von der Ueberschrift fehlen in LXX : **הָיָא הַשָּׁנָה הָרִאשׁוֹנִית** : **יִרְמְיָהוּ הַנְּבִיא**, **לְנִבְכַּדְרָאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל**. Bei dieser wie ähnlichen Glossen des M. T. kann kein anderer Grund für die Streichung geltend gemacht werden als die Reflexion, daß kein Grund erfindlich ist, weshalb LXX die Worte weggelassen haben *sollte*, während sich sehr wohl begreift, wie man dazu kam, sie hinzuzufügen. Aber auch nach LXX ist der Stil der Einleitung noch schwerfällig. Die Lesart des Cod. F. A., in der **בַּשָּׁנָה** bis **יְהוּדָה** v. 2 fehlt, kann indeß nicht aus dem Streben diesen zu beseitigen, sondern nur daraus hergeleitet werden, daß das Auge des Copisten von **יְהוּדָה** v. 1 zu **יְהוּדָה** v. 2 abgeirrt ist. Und die Frage, ob dieser Stil *einem* Verfasser zur Last zu legen ist, oder ob verschiedene Hände eingegriffen haben, wird kaum zu entscheiden sein. **רִאשׁוֹנִית** ist  $\acute{\alpha}\pi. \lambda\epsilon\gamma.$

<sup>2)</sup> v. 3. LXX om. **הָיָה דְּבַר יְהוָה אֵלַי**. Diese Glosse scheint durch das Vav von **וְאָדַבְר**, das aber als Einleitung eines Nachsatzes ganz häufig ist, entstanden zu sein; für **אֲשֶׁכִּים** lies **הַשְּׂכִים**, vgl. Stade, Gramm. 159<sup>b</sup>3.

<sup>3)</sup> Lies (v. 4) vielleicht **אֲנִיכִם** (mit Jod), wie Deut. 5, 1. Job. 13, 17. Jer. 26, 11. 15; dann wäre **אֲנִיכִם** ein Rudiment aus der Epoche der defectiven Schreibung. Der Singular könnte jedoch auch beachtigt sein. Vgl. noch Ps. 78, 1. Jes. 55, 3. Jer. 9, 9. 35, 15.



u. Koheleth, S. 207), kennt sie Jeremia noch sehr wohl. Dafs ein Perfect mit Vav ein Perfect oder Imperfect mit Vav. consec. fortsetzt, findet sich dagegen mehrfach in notorischen Einschüben und in verdorbenen Stellen, vgl. Stade, Z. f. a. W. 1885 S. 291—93. Es müfste nach jeremianischem Sprachgebrauch heifsen וַיִּשָּׁלַח. Ich habe es mir nicht versagen können diese Ausführung hierher zu setzen, obwohl ich recht gut weifs, dafs über diesen Punkt der hebräischen Syntax wie über viele andere derselben noch kein Einverständnis vorhanden ist. Ich bin deshalb auch weit entfernt davon, ihr objective Beweiskraft zuzuschreiben. Der Streitgegenstand wäre nun zwar mit einem Schlage beseitigt, wenn man וַיִּשָּׁלַח als Schreibfehler für וַיִּשָּׁלַח ansähe. Diese Emendation hilft jedoch auch nichts. Denn der ganze Vers weist sich schon allein dadurch als secundär aus, dafs er einen nicht hierher gehörigen Gedanken einträgt. Es kann sich hier nicht um andere Propheten — dieser Gedanke ist im Buche Jeremia beispiellos, erinnert aber an deuteronomistische Stellen des Königsbuches, 2 Kö. 9, 7; 17, 13; 21, 10 — sondern nur um Jahve und Jeremia selbst handeln. Καὶ ἀπέστειλλον LXX (= וַיִּשָּׁלַח) vermehrt nur die Anstöße; denn da im Voraufgehenden der Prophet spricht, so muß er auch in dem die Rede einfach fortsetzenden v. 4 die redende Person sein. Es bleibt daher nichts übrig als 4a zu tilgen. Aber auch 4b kann nicht ursprünglich sein. Denn לֹא־מֵרָחֵק v. 5, das sich zur Noth an וַיִּשָּׁלַח anknüpfen liefse (cf. 35, 5), kann nur וּלְרַבֵּר v. 3 fortsetzen. In diesem Fall muß auch וְלֹא־שָׁמַעְתֶּם v. 3 als eine durch die Interpolation von v. 4 entstandene Glosse betrachtet werden.

5 ff. skizziren den Inhalt der prophetischen Predigt: Kehret doch um ein jeder von seinem bösen Wandel und der Bosheit eurer Thaten und wohnt im Lande, welches euch Jahve seit je und für immer gegeben hat. Und gehet nicht hinter anderen Göttern her, um sie zu verehren, und

erzürnt mich nicht durch eurer Hände Werk, so will ich euch nicht Unheil bereiten. Auch die Worte **וְלֹא חֲכָעִיסוּ אוֹתִי** fallen aus der Construction, da eben der Prophet noch redet, das Suffix aber nur auf Jahve gehen kann. Man könnte versucht sein **אוֹתִי** in **אוֹתוֹ** zu emendiren, aber diese L. A. wird durch die Construction ausgeschlossen. Deshalb werden die Worte bis **יָדִיכֶם** zu tilgen und für **וְלֹא אֶרֶע** das einfachere **לָרַע** zu lesen sein, wozu LXX *τοῦ κακῶσαι* und der Schluß von v. 7 die Handhabe bieten. V. 7 von **לְמַעַן** an erscheint in der That nichts als eine Variante zu 6b zu sein und LXX, die diese Worte nebst dem vorausgehenden **נָאם יְהוָה** nicht liest, wird im Recht sein. Aber auch der gemeinsame Bestand **וְלֹא שְׁמַעְתֶּם אֵלַי** beider Recensionen unterliegt denselben Bedenken, die gegen 6b geltend gemacht wurden. Eine Emendation jedoch aus der ersten in die dritte Person erscheint wegen der Uebereinstimmung des griechischen und hebräischen Textes ebenso unthunlich wie oben. Wie sollte auch Jemand dazu kommen, die leichtere Lesart durch eine schwerere zu ersetzen. Sind es sonach nur die Verse 3 und 5, die wir unbeanstandet passiren ließen, so eröffnet sich die Möglichkeit eben sie als ursprünglich zu betrachten und ihre Fortsetzung erst in v. 8 zu sehen, wo mit den Worten **לִכְן כֹּה אָמַר יְהוָה** Jahve als redende Person auftritt. Diese Verbindung ist aber deshalb unmöglich, weil der Grund der in 7 ff. sich findenden Androhung nicht in dem Inhalt der prophetischen Predigt, sondern nur in der Negirung derselben bestehen kann. Ein dem entsprechender Gedanke findet sich aber bereits am Schluß des 3. Verses, **וְלֹא שְׁמַעְתֶּם**. Hiermit wird **לִכְן וְגו'** zu verbinden sein.

Der Inhalt der Strafandrohung Jahves ist folgender : Weil ihr meine Worte nicht gehört habt, so sende ich hin und nehme Geschlechter des Nordens und führe sie wider dieses Land und seine Bewohner und alle Völker ringsum und banne sie und mache sie zur Wüste, zum Gezisch und zu ewigen Trümmern u. s. w. Das ganze Land wird

zur Wüste werden und diese Völker werden dem König von Babel siebenzig Jahre dienen. Und wenn die 70 Jahre voll sind, strafe ich jenes Volk u. s. w. — v. 12<sup>1)</sup>. In diesen Versen ist daran Anstoß zu nehmen, daß Jahve wegen Judas Sünde nicht nur Juda selbst, sondern auch die ringsumwohnenden Heiden bestrafen will. Diese Schwierigkeit beseitigt sich jedoch leicht, wenn man bemerkt, daß auch **כל-הארץ הזאת** <sup>2)</sup> v. 11 nur die vorausgehende Nennung von Juda voraussetzt; damit ist **כל-העמים סביב** v. 9 als Einschub ausgewiesen. Ist das richtig, dann ist auch 11b in der masorethischen Form secundär und vielmehr der LXX „und sie werden unter den Völkern siebenzig Jahre dienen“, den Vorzug zu geben. V. 12<sup>3)</sup> setzt diesen Gedanken so fort, daß Jahve nach Ablauf der 70 Jahre jenes Volk strafen und es zu ewigen Trümmern machen wolle. Es ist auffallend, daß in v. 11 von *Völkern* (**גוים**), v. 12 dagegen nur von einem *Volke* die Rede ist. Diese Inconcinuität könnte mit den oben zu Vers 9 nachgewiesenen Interpolationen zusammenhängen. Sie kann aber auch vom Verfasser selbst herrühren. Stilistisch angesehen ist dieselbe ebenso uncorrect wie der ganz unmotivirte Uebergang aus der directen Anrede in die dritte Person, die sich v. 9 ff. findet. Der folgende Vers (13) „und ich werde gegen jenes Land alle meine Worte bringen, die ich gegen es gesprochen habe“, ist in seinen Beziehungen sehr unklar. Dem Zusammenhang zufolge müßte er auf das Volk gehen, das Juda 70 Jahre geknechtet hat. Dem stehen jedoch die Worte **על הארץ הזאת** entgegen, die keine entsprechende

<sup>1)</sup> LXX om. v. 8: **צבאות**. v. 9: **כל**. Ist **משפחה צפון** oder nach LXX (**πατριαν απο βορρα**) **משפחה מצפון** zu lesen? Für erstere L. A. sprechen die Suffixe in **הביאותים**, **עונם** v. 9, für letztere **על הנוי ההוא** und **אחו** v. 12. Doch scheint, da gemäß unserer Ausschaltungen die Gründe für den Singular wegfallen, der M. T. im Rechte zu sein; LXX om. **האלה**, **עבדי** bis **ואם**.

<sup>2)</sup> Tilge (zu v. 11) nach LXX **לחרבה הזאת**.

<sup>3)</sup> Tilge **על מלך בבל ו** nach LXX.

Beziehung im Voraufgehenden haben. Denn das von LXX noch nicht gelesene **על ארץ כשדים** scheint erst in Folge einer ähnlichen Erwägung in den Text gekommen zu sein. — Gehen wir weiter zurück, so kann man **הארץ ההיא** mit **ארץ** v. 9. 11 a in Verbindung bringen. Dann wäre unter dem Lande Juda verstanden. In diesem Falle müßten die Verse 11 b. 12 ausgeschieden werden. Eine Entscheidung wage ich nicht. Ob die Worte **את-כל-הכתוב בספר הזה** noch ursprünglich als Opposition zu dem Vorhehenden (v. 13) gehört haben, oder von dem Verfasser der Schlußworte **אשר נבא ירמיהו** (<sup>1</sup>) **על הגוים** herrühren, wird kaum zu entscheiden sein. Daß letztere Phrase secundär ist, ergibt sich aus dem oben über **גוים** Bemerkten. Dasselbe gilt für den unmittelbar hier anschließenden v. 14, den LXX überhaupt nicht liest.

Dagegen ist kein Grund vorhanden an der Zahlangabe **שבעים שנה** an sich Anstofs zu nehmen, wie Graf und Hitzig thun. Das wäre nur unter der Voraussetzung der Fall, daß ein Prophet schlechthin nicht wirkliche Vorahnungen der Zukunft fassen, sondern nur verschleierte historische Schilderungen liefern könne (cf. de Wette, Vorrede zur ersten Ausgabe der Einleitung i. d. A. T. Berlin 1817). Dieselbe Zahlangabe findet sich bei Jeremia noch in der ganz unantastbaren Stelle 29, 10, wo der Gola Jojachins ihre Restitution erst nach 70 Jahren in Aussicht gestellt wird. Dieser Vers ist zur Zeit Zedekias, also zwischen 597 und 586 gesprochen, während C. 25 bereits aus dem 4. Jahr Jojakims stammen will. An jener Stelle stimmt sie ohne Zweifel nicht mit der Geschichte. Daß dies in dieser der Fall sei, behauptet Keil. Er kommt zu diesem Schluß, indem er für den terminus a quo das Jahr 606, als 4. Jahr Jojakims annimmt, das übrigens, wenn die Schlacht bei Megiddo 608 stattfand (vgl. Stade, Geschichte d. V. Jsr. I, 670), zwei Jahre später fällt. Aber

<sup>1</sup>) LXX om. כל.

diese Terminirung ist falsch, weil unser Vers gar nicht sagt, daß die Knechtschaft unter den Heiden schon jetzt beginnen solle, sondern nur, daß sie überhaupt 70 Jahre dauern werde. Somit stimmt sie ebenso wenig mit der Geschichte wie 29, 10, und die gewaltsame Auslegung dieses Verses bei Keil, daß nämlich die Worte **לפי מלאת שבעים שנה** als auf 25, 12 gehend vom Zeitpunkt jener Weissagung an zu rechnen sein, ist obendrein überflüssig. Hiermit ist aber die Frage, ob jene Zahl als eine bestimmte, oder als eine runde zu betrachten sei, wie Ewald<sup>2</sup> will, keineswegs entschieden. Wird im Allgemeinen der Kanon gelten, daß eine derartige Zahlangabe um so sicherer als authentisch gelten darf, je weiter sie sich von der geschichtlichen Wahrheit entfernt, so ist die Auffassung als runde Zahl doch um deswillen wahrscheinlicher, weil die sonstige prophetische Litteratur lehrt, daß ihre Verfasser niemals einen genauen Zeitpunkt für ihre auf eine ferne Zukunft sich beziehenden Weissagungen angeben. Für die Echtheitsfrage können somit jene Worte nicht entscheidend sein.

Wir haben oben gesehen, daß die Perikope vv. 1—14 nicht aus *einer* Feder geflossen sein kann. Als Grundstock gelang es vv. 1—3, 8—11 a, 13 a resp. —12 herauszuschälen, eine Rede gegen das Volk von Juda, die von Jeremia im 4. Jahre Jojakims gehalten sein soll. Ist nun die hier geforderte Situation dem Inhalt dieser Verse adäquat? und sind sie authentische Worte des Propheten? Die Ueberlieferung hat für sich die Sprache, die gut jeremianisch ist. Hiergegen scheint es nicht viel zu bedeuten, daß in v. 9 eine singuläre Wendung vorkommt: nämlich **החרים**, es ist ebenso wenig wie überhaupt die Wurzel **הרם** außer 50, 21. 26. 51, 13 bei Jeremia zu belegen. Die älteste Prophetenstelle für **החרים** ist aber Micha 4, 13 (nachexilisch, vgl. Z. f. A. W. 1881, S. 161—172), denn Jes. 11, 15 ist, wie der Zusammenhang unbedingt fordert, **ההריב** zu lesen. Auch **ההריב**, was man oben substituiren könnte, findet sich

in der Bedeutung zerstören bei Jeremia nicht. Wichtiger ist, daß so ziemlich alle Verse aus Phrasen zusammengeleimt sind, die sich bei Jeremia zerstreut finden: v. 3 : 7, 13; v. 9 : 19, 18; v. 10 : 7, 34. 16, 9. Deshalb darf es kein Wunder nehmen, daß die Sprache fast durchaus gut jeremianisch ist. Und auch die Gedanken; aber nicht nur, daß es eben die allgemeinsten Ideen des Propheten sind, die so blaß sind, daß sie in jeder Zeit gesprochen sein könnten, sondern es fehlt auch ein wichtiger Gedanke, der der jeremianischen Theologie ihren eigenthümlichen Stempel aufdrückt, die Reflexion auf die Möglichkeit der Bekehrung, die sich in allen echten Stücken findet und selbst in denjenigen Weissagungen nicht vermißt wird, welche gegen den Ausgang der Belagerung Jerusalems fallen. Demnach ist es eine unabweisbare Forderung, auch den Grundstock jener Perikope Jeremia abzusprechen. Wenn nicht Alles trügt, rührt er von einem Redactor des Buches her, der am Schlusse der von ihm in die Zeit vom 13. Jahr Josias bis 4. Jojakims gesetzten Weissagungen die Quintessenz derselben, doch ohne eindringendes Verständniß, in möglichster Anlehnung an die Diction des Propheten in Form eines Orakels zusammenfaßte.

Was nun die oben nachgewiesenen Interpolationen anlangt, so setzen sie voraus, daß hinter v. 13 ein Buch von Reden gegen heidnische Völker vorhanden ist. Sie werden deshalb von einem Manne herrühren, der jenes Buch am Schlusse jenes erwähnten jeremianischen Buches vorfand, resp. es dahin setzte. So erhebt sich die Frage, ob im Folgenden ein solcher Sefer zu finden ist. Zu ihrer Beantwortung müssen wir uns dessen Inhalt vergegenwärtigen.

Jahve befiehlt dem Propheten den Zornbecher <sup>1)</sup> zu

<sup>1)</sup> v. 15 : כּי om. LXX, es kann Dittografie des כּ von כּה sein. Diese Variante zwischen M. T. und LXX begegnet noch Jes. 24, 13. 30, 15. Jer. 4, 27. 16, 5. 30, 20. כּוּם הֵיִן הַחֲמָה : LXX το ποτηριον του οινου του αζχατου, sie las vielleicht חֲמָר (syn. von הֵיִן), womit die Schwierigkeiten noch weniger gehoben sind. הַחֲמָה wird als Glosse

nehmen und damit die Nationen zu tränken, zu denen er ihn schicke. Was die Bedeutung dieser symbolischen Handlung ist, erhellt aus v. 3, in welchem als Zweck jener Sendung angegeben wird, daß die Völker toben sollen vor dem Schwerte (16). Der Prophet kommt dem Befehl nach (17). Im Folgenden<sup>1)</sup> werden nun die Nationen genannt: Juda Aegypten, Arabien<sup>2)</sup>, Philistaea, Edom, Moab, Ammon, Tyrus, Sidon, und die jenseits des Meeres, Dedan, Tema, Bus und die mit geschorenen Haarecken, die Steppenbewohner, die Könige Elams, die Nahen und Weiten des Nordens und alle Reiche der Erde. v. 27<sup>3)</sup> enthält die Worte, die der Prophet sprechen soll: Trinket, werdet trunken, fallt und steht nicht auf. Wenn sie sich aber weigern, soll er ihnen sagen: ihr müßt trinken, und ihnen ihr Schicksal mit Berufung auf das Judas noch einmal schildern (28).

Hieran reihen sich durch **ואתה תנבא אליהם** angegeschlossen vv. 30. 31, welche die Macht Jahves beschreiben und ein Gericht in Aussicht stellen: Jahve brüllt aus der Höhe, aus seiner heiligen Wohnung läßt er seine Stimme erschallen, ein Jauchzen wie von Kelterern hebt er an. In diesen Versen befremdet, daß die Wohnung Jahves in

zu streichen sein. Ob **אלי** als Dittografie der Schlußsilbe von **ישראל** aufzufassen, oder ob es wegen **ישראל** in LXX weggefallen ist, kann nicht entschieden werden. Tilge mit LXX **אותו** und **כל** v. 15, **ולקללה כיום הזה** v. 18.

<sup>1)</sup> LXX om. **מלכי האי**: 22; **כל**: 21; **ואת כל מלכי ארץ עוצ** **מלכי האי** **אשר בעבר** LXX *βασιλεις τους εν τω περαι*. v. 24: Streiche mit LXX **מלכי ערב** **ואת כל-מלכי** v. 25: **ואת כל מלכי זמרי** v. 26: streiche **הארץ** wegen des Artikels in **הממלכות** und des folgenden Relativsatzes, weiter **ישתה אחריהם** **ומלך ששך**.

<sup>2)</sup> Es ist **ערב** zu lesen, da man entschieden einen Ländernamen erwartet, befremdlich ist dabei nur der Artikel, übrigens v. 20 **העוצ**, vgl. Cornill zu Ez. 30, 5.

<sup>3)</sup> Tilge mit LXX v. 27: **אלהי ישראל**, v. 28: **אלהים**, v. 29: **לא יספרו ולא יאספו ו** v. 33: **נאם יהוה צבאות**, **הנה** LXX, aber die Länge des Verschlusses von **לדמן** an läßt diese Worte nur schwer vermissen.

den Himmel verlegt wird. Für Jeremia dagegen wohnt er im Tempel zu Jerusalem wie für Jesaia und selbst noch für Ezechiel, der daraus seine gesammte Zukunftserwartung construirt (vgl. Cap. 40—48), und für alle Zeitgenossen. Nur die *Consequenzen* der jesaianischen Anschauung sind es, die Jeremia bekämpft, nämlich den Gedanken, daß aus der Wohnung Jahves im Tempel auf die Unzerstörbarkeit des letzteren zu schliessen sei, vgl. 7, 10. Wenn ihr euch nicht bekehrt, sagt er dem Volk mit dürrer Worten, so wird es diesem Tempel gerade so ergehen wie dem silonischen. Ein Argument von der Kraft des Gedankens, daß Jahve gar nicht im Tempel wohnt, würde sich Jeremia im Kampfe gegen seine Zeitgenossen wohl nicht haben entgehen lassen, wenn es in seinem Gesichtskreise gestanden hätte. Erst bei Deuterojesaia, also am Ende des Exils, findet sich im Zusammenhang mit seiner Gottesvorstellung der Gedanke, daß Jahve nicht im Tempel, sondern in himmlischem Lichtganze über Jerusalem throne (Jes. 60, 1 ff.). Aber während bei ihm hierin auch die alte Vorstellung noch nachwirkt, ist der Glaube, daß Jahves Wohnung der Himmel sei, erst in *nachexilischer* Zeit <sup>1)</sup> völlig durchgedrungen.

---

<sup>1)</sup> Daß nach E. Gen. 28, 12 Jahve im Himmel wohne, darf mir gegen diese Ausführungen nicht eingewandt werden. Denn weder steht fest, daß diese Umbiegung der von J gegebenen ursprünglichen Form des *ἱερός λόγος* von Bet-el, wonach der heilige Stein, auf welchem Jacob schläft, die Wohnung des sich offenbarenden Jahve und eben deshalb Bet-el ist, dem Grundstocke von E. angehört, wie denn auch die Engel im Plural hier sehr auffallen, noch besteht überhaupt über Herkunft und Alter derjenigen Bestandtheile des Pentateuches, welche man als E. zu bezeichnen pflegt, ein solches Einverständniß, daß sich mit ihrem Gedankeninhalt in solcher Weise operiren ließe, vgl. auch Oort, Theol. Tijdschr. XVIII (1884). Daß der Himmel anderwärts eingetragen sei, muß vermuthet werden, vgl. Gen. 21, 17. 24, 3. 22, 11. 15. Und daß die Zeit der Vereinigung von J und E an die der deuteronomistischen Schriftstellerei heranreicht, ist wenigstens möglich. Ganz anders aber fällt ins Gewicht, daß in *sicher* vorexilischen Schriften, in Sonderheit bei Jeremia, ja daß auch noch bei Ezechiel eine Parallele zu v. 30 f. nicht zu finden ist.



v. 31. Jenes gewaltige Getöse hat indeß seinen guten Grund, denn Jahve hat einen Rechtsstreit mit den Völkern, er richtet alles Fleisch, die Frevler giebt er dem Schwerte Preis. Auch dieser Vers gliedert sich schwer in den jere-mianischen Gedankenkreis ein. Beachtet man, daß das erstrebte Heil bei Jeremia in dem Wohnen im Lande besteht (5, 5 ff. 11, 5) und demgemäß die schlimmste Strafe die Vernichtung des Volks als solchen ist (Jer. 7, 14. 9, 14 ff. 12, 4 ff.), so leuchtet ein, daß als sittlich religiöses Subject das Volk gedacht ist, und der Einzelne nur, insofern er zu diesem Organismus mitgehört. Hier dagegen ist vom Volke keine Rede, sondern nur vom Verhältnisse Jahves zu dem Individuum. Diese Entwicklung des Einzelnen zu einer selbständigen religiösen Größe ermöglichte erst jene denkwürdige geschichtliche Katastrophe, welche das Band zwischen Volk und Land jäh durchschnitt, das s. g. Exil. Der erste Vertreter dieser individuellen Vergeltungslehre ist Ezechiel.

Ohne äußeren Zusammenhang schlossen sich hieran vv. 32—38 an, innerlich sind dieselben mit dem Vorhergehenden nur insofern verwandt, als auch sie eine allgemeine Vernichtung in Aussicht nehmen. Ein mächtiger Gewittersturm bricht von den Enden der Erde hervor, bis diese ganz mit Leichen der Erschlagenen bedeckt ist, die unbegraben und unbetruert liegen bleiben. Darum sollen die Hirten heulen und die Herrlichen der Heerde (die Böcke) schreien, denn ihre Tage sind zum Schlachten voll und sie werden wie ein irdenes Gefäß zerschmettert<sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> v. 34 : ככלי חמדה : LXX ὡσπερ οἱ χροιοὶ οἱ ἐκλεχτοί. Beachten wir, daß כלי חמדה auch sonst vorkommt, Hos. 13, 15. Nah. 2, 10. 2 Chr. 23, 27. 36, 10, und daß die Variante כרי unter dem Einfluß der אדירי הצאן רעים des Contextes entstanden sein kann, so wird dem M. T. der Vorzug zu geben sein. Für חמדה liest man aber dann mit Grätz (s. u.) besser חמר. Besser wie נפלהם zu כלי paßt נפצתם Diese Emen-

ihre Flucht wird ihnen nichts nützen. 35. 36. 37<sup>1)</sup> kehren die obigen Gedanken nur in Variationen wieder. 38. Der Junglöwe<sup>2)</sup> verläßt sein Versteck, denn ihr Land wird zur Wüste vor dem gewalthätigen Schwerte.

Ebenso wenig wie Alles andere können auch diese Verse von Jeremia herrühren. Denn er weissagt nirgends in dieser Weise eitel Vernichtung, sondern nur unter der Bedingung, daß das Volk sich nicht bekehrt. Dazu kommt noch, daß die Reden des echten Jeremia in ruhigem Gleichmaß und in logischer Gliederung der Gedanken verlaufen, während hier die Diction abgebrochen, sprunghaft ist.

dation giebt auch der Vermuthung von Stade (Z. f. A. W. 1881, p. 68, Note) daß וּתְפִלָּהם aus undeutlich gewordenem נְפִלָּהם entstanden sei, mehr Halt und macht die Bemerkung von C. Zimmer, Aramaismi Jeremiani, Halle 1880, p. 37, daß תְּפִלָּה Tifel sei, gegenstandslos.

<sup>1)</sup> אֶף יְהוָה : LXX *ἡμῶν* (*= אֶפֶי*). Erstere L. A. wird durch v. 36 vertheidigt. Letztere Variante wird nur auf eine Abbreviatur des Gottesnamens zurückgehen (cf. auch Spohn, Jeremias vates II Lipsiae 1824, p. 27).

<sup>2)</sup> כַּכְפִּיר. Hitzig meint, daß das Subject dieses Satzes nur Jahve sein könne. Wenn diese Beziehung auch grammatisch möglich ist, so legt die Analogie von 4, 7. 49, 19. 50, 44 es näher, an den Feind des Volkes zu denken. Noch leichter scheint es, כַּכְפִּיר oder בִּכְפִּיר als Subject zu lesen (so auch Grätz, Magazin f. d. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1883) und dem Satz den Sinn zu geben : das Land wird so verwüstet sein, daß der Junglöwe es wagt sein Versteck zu verlassen. מִכְפִּי הַיּוֹנָה : *απο προσώπου της μαχαιρας της μεγαλης*. Hiernach und wegen v. 37 Schluß ist im M. T. חֶרֶב zu lesen. Diese Phrase fällt unter dieselbe Kategorie wie das von Ewald, Ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr. 8. Aufl., 1870, p. 750 angeführte הָרַ הַנֶּדְוָל. Zach. 4, 7. 14, 10. 2 Sa. 12, 4. I Kö. 7, 8. 17. Während Jeremia noch durchweg in seinem Buche in allen diesen Fällen auch das Nomen determinirt, gehört das Weglassen des Artikels vor demselben einer späteren Sprachperiode an (Ewald a. a. O.). חֶרֶב הַיּוֹנָה findet sich im A. T. nur noch 46, 16. 50, 6, was jedenfalls ein untrügliches Zeugniß für den litterarischen Zusammenhang dieser Capitel ist.

Z. f. A. W. 1881, 68 ff. tritt Stade für eine Abhängigkeit der Stelle Sach. XI, 1—3 von Jer. XXV, 34—38 ein. Vergleicht man beide Stellen, so ergibt sich, daß ihnen von je 30 und 38 verschiedenen Wurzeln nur je 7 (כפירים, רעים, קול, שדר, אדר, נפל, ילל) gemeinsam sind. Dies würde nun an sich gegen jene Aufstellung nichts beweisen; aber das bedenkliche ist, daß der gemeinsame Bestand aus ganz geläufigen und jedem Schriftsteller zu Gebote stehenden Worten besteht. Außerdem ist אשר אדירים שדרו Sach. v. 2 Interpolation. Anders steht es allerdings mit v. 3, auf den Stade mit Recht besonderes Gewicht legt. Aber ist es hier nicht wahrscheinlicher, daß der unbeholfene Vers Jer. 25, 36 aus dem untadelhaft und schöner gebauten Sach. 11, 3 geflossen ist? Ist das auch nicht der Fall, so muß als sicher wenigstens so viel gelten, daß beide Verse auf eine dritte gemeinsame Quelle verweisen.

Waren wir nun Kraft der Analyse von 25, 1—14 berechtigt, im vorstehenden Abschnitt, 14 ff. eine Sammlung von Reden gegen heidnische Völker zu erwarten, so ist diese Erwartung gründlich getäuscht worden. Denn wir fanden nur eine symbolische Handlung mit einem dünnen Verzeichniß von Völkernamen, woran eine Blüthenlese allgemeiner Androhungen der Vertilgung angehängt ist. Die Mehrzahl der hier stehenden Namen begegnet uns nun in einem anderen Theile des Buches Jeremia, der wirklich Weissagungen gegen Heiden enthält (Cap. 46—51), und die wir hier vermissen. Dieser Umstand und die zahlreichen Berührungen mit diesem Corpus (cf. v. 16 : 46, 7. 8. 51, 7; v. 27 : 48, 26. 49, 12; v. 30 : 49, 19. 50, 46. 46, 16. 48, 33. 50, 16) weisen darauf hin, daß wir es hier mit einem Index zu ihm zu thun haben, der stehen blieb, nachdem das Corpus von seinem ursprünglichen Orte entfernt worden war. Dasselbe erhellt auch aus den Versen 25, 17 ff., die hinter Juda, dessen Erwähnung sich nur

auf den Kern von 25, 1—14 beziehen kann, sofort Aegypten bringen (Cap. 46). So ist die Ordnung der alexandrinischen Recension des Jeremiasbuches, die jenen von uns geforderten Sachverhalt bietet, als die ursprünglichere erwiesen. Damit soll aber über die Reihenfolge der einzelnen Orakel in LXX in Verhältniß zu der durchaus verschiedenen des M. T. noch kein Urtheil gesprochen sein. Eine diesbezügliche Entscheidung wird noch dadurch erschwert, daß der in LXX und im M. T., abgesehen von einigen Zusätzen, identische Index wieder von jeder der beiden Anordnungen abweicht. Daraus wird vor Allem hervorgehen, daß der Verfasser des Index nur diejenigen Weissagungen vorgefunden hat, die ihm mit dem Corpus gemein sind (Egypten, Philistaea, Edom, Moab, Ammon, Dedan, Elam), daß demnach Damask, Kedar, Haſor erst nach Abfassung des Index hinzugekommen und in diesem nicht mehr aufgeführt worden sind, während die Aufnahme der Capp. 50. 51 wenigstens im M. T. noch Erwähnung gefunden hat, vorausgesetzt, daß Babel nicht bereits mit מדי, LXX παντας βασιλεις Περσων identisch sein soll. v. 22 ist geschrieben auf Grund falschen Verständnisses des 47. Capitels. Andere Namen verdanken entweder der ausschmückenden Phantasie des Verfassers des Index ihre Entstehung, oder wahrscheinlicher einem Interpolator, dem das Bewußtsein von einem Zusammenhang dieses Index mit dem Corpus fehlte. Schwieriger zu entscheiden ist die Frage, welcher Anordnung wir den Vorzug der Ursprünglichkeit zuzuschreiben haben. Sehen wir recht, so bietet die Reihenfolge der Völker im *Index*, die in beiden Recensionen gleich ist, die sicherste Gewähr der Ursprünglichkeit. Dieselbe scheint gegenüber den Veränderungen, denen das Corpus im Laufe der Zeiten ausgesetzt war, intact geblieben zu sein. Im Corpus mag es noch manch andere Anordnung gegeben haben, aber nur jene beiden sind auf uns gekommen.

Nachdem festgestellt worden ist, wohin das Corpus eigentlich gehört, soll dasselbe jetzt selbst untersucht werden.

Cap. 46 hat eine doppelte Ueberschrift; 1. eine allgemeine, die für den ganzen folgenden Abschnitt des Buches gilt : אשר דבר יהוה אל ירמיהו הנביא על הנוים. Dieselbe ist stilistisch incorrect, da דבר יהוה an den Anfang gehört. LXX hat sie natürlich gemäß ihrer anderen Anordnungen nicht, aber sie bietet auch die *formell* gleichen Ueberschriften von 47, 1 und 49, 34 nicht, sondern an deren Stelle einfach *ἐπὶ τοὺς ἀλλοφύλους, τὰ Ἀιλαμ*, Wendungen, die den massoretischen in 46, 2. 48, 2. 49, 1. 7. 23. 28 (לקר ול', לדמשק, לאדום, לבני עמון, לכואב, למצרים) entsprechen. למצרים wird noch in schwerfälliger Weise erläutert durch „das Heer des Pharao Necho, welches an dem Euphratstrom bei Karkemisch war, welchen Nebukadnezar im 4. Jahre Jojakims schlug“. Erst v. 3 beginnt die Rede. Der Prophet fordert Aegypten auf sich zum Kampf zu rüsten. 3. 4<sup>1)</sup>. v. 5 versetzt er sich mitten in den Kampf hinein, er sieht <sup>2)</sup> die Aegypter in heller Flucht, aber diese wird ihnen nichts nützen, denn im Norden am Ufer des Euphrat straucheln, fallen sie. Hiermit bricht die Darstellung ab

---

<sup>1)</sup> עלו הפרשים kann nur übersetzt werden : ziehet heran, ihr Reiter!“ denn 1. ist die Bedeutung „Pferd“ für פרש nicht hinlänglich gesichert, da die Stellen, in denen dieselbe angenommen wird, in Unordnung sind : Ez. 27, 14 ist von Cornill (Ezechiel, p. 348) bereinigt. 1 Kön. 5, 6 hat es LXX nicht, aber vielleicht פרך gelesen. Is. 28, 28 ist nach Wellhausen (Prologomena, 1883, p. 417) verdächtig; II Sam. 1, 6 hat Wellhausen hergestellt (Text der Bb. Sam.). 2. aber hat bereits Hitzig, Jeremia<sup>2</sup>, p. 356 betont, daß עלה von dem besteigen der Pferde nirgends, wohl aber רכב gebräuchlich ist.

<sup>2)</sup> הִמָּה (v. 5) als Akkus. findet sich nirgends. In der von Hitzig fälschlich als analog aufgefaßten Stelle 2 Chron. 20, 35 ist הוא Nominativ. Keil faßt הִמָּה richtig als Nominativ, aber seine Uebersetzung : „was sehe ich! sie sind bestürzt“, ist falsch, weil מִדּוֹעַ nicht gleich מָה ist. Die Schwierigkeit fällt weg, sobald man mit LXX ראיתי streicht.

und hebt v. 6 von neuem an. Wer ist das, der wie der Nil herankommt und spricht : ich will heraufziehen, das Land bedecken, Stadt und Bewohner vernichten <sup>1)</sup>, die Söldner <sup>2)</sup> des ägyptischen Heeres werden aufgeboten. Jenes Tags wird Jahve einen Rachetag haben im Lande des Nordens. Deshalb sollen sie nur nach Gilead gehen und Balsam holen, es wird ihren Wunden doch nichts helfen. Die Völker hören ihre Schmach <sup>3)</sup>, und ihr Geheul erfüllt die Erde, denn Held über Held fallen sie allzumal, straucheln beide.

Die folgenden Verse 13 ff. beziehen sich auf eine Niederlage Aegyptens im eigenen Lande durch den König von Babel <sup>4)</sup>. Sie sollen sich bereit halten (v. 14). v. 15

<sup>1)</sup> v. 8 : LXX om. וּכְנַהֲרוּ יתְגַעְשׂוּ מִים. Vielleicht ist auch der Anfang des Verses zu tilgen und וַיֵּאמֶר als Fortsetzung der Frage zu verstehen. v. 11 : בתולת *τη παρθενω*, erstere L. A. ist vorzuziehen.

<sup>2)</sup> וְלִוְדִים תְּפִישׁוּ רֹכְבֵי קֶשֶׁת *και Ανδοι αναβητε εντεινατε τοξον*. Der doppelte Constructus ist trotz Ewald § 289c unerhört, deshalb ist תְּפִישׁוּ als Reminiscenz aus dem Vorhergehenden zu streichen. (תְּפִישׁוּ kommt wirklich vor Am. 2, 15). So auch, wie ich nachträglich sehe, Stade, de populo Javan 1880, p. 6. Derselbe weist weiter darauf hin, daß für לִוְדִים zu lesen ist לוֹכִים.

<sup>3)</sup> v. 12 : קְלוֹנֶךָ *την φωνην σου*. Für LXX spricht, daß sie besser zum parallelen Glied, spec. צוֹחֶתֶךָ paßt.

<sup>4)</sup> v. 13 LXX om. אֶל-אֶרֶץ, נְבוּכַדְרֶאצַּר, הַנְּבִיאָה *LXX εν χειρι (βιδ)*.

v. 14. סִבִּיכֶךָ *την σμιλακα σου (= סבכך)*. Letzteres scheint einen besseren Sinn zu geben (vgl. auch v. 23). LXX om. וּבְתַחֲפִנָּהם, lauter Glossen.

v. 15. נִסְחָף אֲבִירֶךָ *εφυγεν απο σου ο Απης ο μωσχος ο ελκετος σου*. Vor allem ist, wie die Verba in dem Verse und das Suffix in הִרְפָּן zeigen, der Singular אֲבִירֶךָ zu lesen. Grammatisch wären so keine Bedenken mehr zu erheben. Doch ist zu beachten, daß נִסְחָף ein aramäisches Wort ist und im A. T. nur noch Prov. 28, 3 begegnet, im Targum aber als Äquivalent von הִרְפָּה (cf. Prov. 3, 34) auftritt. Pflichten wir nun Spohn bei, Jeremias vates vol. II 1824 z. St., der mit LXX נִסְחָף emendirt, so ist die Verschreibung in נִסְחָף unter dem Einfluß des synonymen הִרְפָּה leicht erklärlich.

versetzt gerade wie v. 5 in die Zeit des Kampfes, in dem der heilige Apisstier von Jahve niedergeworfen wird. Das ganze Heer wird fallen und die Söldner werden verlangen, in ihre Heimath entlassen zu werden (v. 16)<sup>1)</sup>. Wie der Tabor unter den Bergen und der Karmel am Meeresufer wird er kommen (19)<sup>2)</sup>.

v. 20<sup>3)</sup> wird Aegypten mit einer schönen Kuh verglichen, seine Söldner mit Stallkälbern, seine Stimme mit der einer Schlange, die ohnmächtig am Boden zischt (22),

<sup>1)</sup> v. 16 : הרבה בושל : και το πληθος σου ησθενησε. Der folgende Theil des Verses läßt vermuthen, daß auch im ersten die Aegypter Subject sind, also רבך בשל.

v. 17 : שאון העביר המועד : konnten schon LXX nicht mehr verstehen. Es scheint unheilbar verderbt. Keine der bisher gedruckten Uebersetzungen kann vor der Kritik bestehen.

v. 18 : יהוה צבאות שמו. Sicher hat LXX ζυριος ο θεος als kürzere Phrase den Vorzug. Deshalb streiche alles aufser יהוה.

<sup>2)</sup> v. 19 : ונצתה ist vorzuziehen vor λληθησεται ουαι.

<sup>3)</sup> v. 20 : יפה-פיה gehört in eine Klasse mit den Unformen הפרפרות, קורקו etc., die dadurch entstanden sind, daß die Massora jene aus Steigerungstämmen entstandenen Bildungen für Composita hielt und deshalb durch Makkef trennte. Es muß aber יפיה geschrieben werden. קרין scheinen schon LXX gelesen und mit αποσπασμα wiedergegeben zu haben. Nicht ohne Grund aber erwarten Gesenius, Hitzig, Graf hier etwas anderes, doch bezweifle ich die Richtigkeit der Gleichung קרין : φαρς im höchsten Grade. — בא בא : ηλθεν επ' αυτην. Daß Keil die Wiederholung des M. T. malerisch schön findet, befremdet weniger, als daß auch Graf und Hitzig so urtheilen; trotzdem ist sie geschmacklos und mit LXX zu lesen לה בא.

v. 22 : קולה ילך חיל : φωνη αυτων συριζοτος εν αμμο. Die Hauptdifferenz beider Texte besteht darin, daß LXX die Feinde aus dem Norden mit der Schlange vergleicht, wofür sich auch Hitzig ausspricht, M. T. aber das Land Aegypten, dem Ewald, Graf, Keil zustimmen. Das ist in der That viel natürlicher. Deshalb und wegen der Analogie mit dem Folgenden ist auch חיל des M. T. gegen αμμο (= חול) beizubehalten, während חיל eine durch das folgende beeinflusste Verschreibung aus לוהש, שורק oder etwas dem ähnlichen sein dürfte.





am Schluß einer Weissagung gegen ein fremdes Volk, die aber doch einem jüdischen Publikum zum Hören oder Lesen bestimmt war, dem letzteren die tröstliche Verheißung gegeben wird, daß es in diesem allgemeinen Verderben Errettung finden werde (so auch Keil). Andererseits ist es aber allein im Hinblick auf die Verschiedenheit des Stiles in den zwei Versen und dem übrigen Theile des Kapitels unmöglich, beide Stücke von gleichem Verfasser herzu-  
leiten. Worauf es uns aber am meisten ankömmt, ist zu wissen, ob sie ihre Hierhersetzung dem Verfasser von 46, 1 ff., oder einem Interpolator verdanken. Hierüber kann aber erst dann gesprochen werden, nachdem wir uns über die Herkunft von 46, 1 ff. ein Urtheil gebildet haben (vgl. weiter unten).

Cap. 47 <sup>1)</sup> ist eine Weissagung gegen die Philister. Auch ihr Feind kommt aus dem Norden und überschwemmt wie Wasser das Land. Aus diesem Bilde fällt aber der Verfasser gleich v. 3 heraus, indem er von dem Getöse des Hufschlags seiner Rosse und dem Toben seiner Wagen spricht (eine grammatische Beziehung der Suffixe fehlt) v. 3 <sup>2)</sup>. Mit der Verwüstung Philistaeas wird den phö-  
nizischen Großstädten ein starker Bundesgenosse entrissen sein <sup>3)</sup>. Glatze kommt über Gaza, Askalon wird zerstört.


<sup>1)</sup> LXX om. v. 1 außer אל פלשתים.

<sup>2)</sup> v. 3a ist die L. A. des M. T. vor LXX ορμης αυτου απο των οπλων των ποδων vorzuziehen. Streiche ל von לרכבו ידים: χειρων αυτων.

<sup>3)</sup> v. 4. In LXX fehlt mit Recht das zweite פלשתים, Glosse zu 'להכריה:שאריתו' LXX και αφανισω wird durch das folgende כי שרד יהוה als falsch ausgewiesen. Am Schluß hat Movers de utriusque recensio-  
vaticiniorum Jeremiae etc. Hamburg 1837, p. 22 die L. A. der LXX τους καταλοιπους των νησων = שארית האיים, wobei wir aber אים als Gestade fassen, als ursprünglich ausgewiesen. לשדוד. Herr Dr. Seligmann Baer in Biebrich schreibt mir darüber: „Die Regel in Gesenius — Kautzsch § 45 Ende ist ganz richtig, mit Ausnahme des

Die Bewohner hören nicht auf zu trauern <sup>1)</sup>, denn das Schwert Jahves <sup>2)</sup> rastet und ruht nicht (v. 7).

Cap. 48 umfaßt eine Weissagung gegen Moab. Nebo Kirjataim und Misgab werden zerstört werden, ebenso Madmen und Horonaim (1—3) <sup>3)</sup>. Dafs Moab vernichtet

„und לכבש 2. Chr. 28, 10“, welches als auf falschem Text beruhend (der von Fehlern strotzenden van der Hooghtschen Bibel) zu streichen ist; vgl. mein Siddur עבודת ישראל p. 331. Die Stellen ולנהוץ, לנהוש, למבוח, לשדוד, לנהוש sind auch so masorethisch begründet und finden sich in allen guten Codd. Auch der Punctator Simeon in seinem Abschnitt חבור הקונים führt sie ausdrücklich als raphirt auf. So auch לצבא in Num. 4, 23. 8, 24. Dagegen Jes. 31, 4 hat Dagesch „לצבא“. — Was nun die Erklärung dieser „Ausnahmen“ anlangt, so halte ich es für das wahrscheinlichste, dafs sie Reste einer älteren Aussprache sind, die bei כ, כּ noch jetzt die Regel ist. Dafs gerade die Verbindung von ל mit dem Infinitiv der ersten Form eine festere wurde, mufs in dem überaus häufigen Gebrauch derselben begründet sein. Als analoges Beispiel dafür, dafs die Masora in dieser Weise eine ältere Bildung bewahrt hat, betrachte ich die Thatsache, dafs die masoretische Ueberlieferung der Syrer, entgegen der allgemeinen Regel, dafs beim Antritt der Geschlechts-, Zahl- und Statusendungen an das Partic. act. des einfachen Verbalstamms der Vokal ê völlig verschwindet, in einigen Fällen Rukkâchâ des dritten Radikals verlangt, wie in  1 Cor. 9, 13. Vgl. Nöldeke, kurzgef. Syr. Grammat., p. 16, Anm. 1.

<sup>1)</sup> ענקים lies hierfür nach Gesenius, Hitzig, Graf mit LXX ענקים. Beide Worte haben aber nichts mit einander zu thun (gegen Hitzig).

<sup>2)</sup> Lies חרב יהוה. v. 7 : השקט.

<sup>3)</sup> אין עוד תהלה מואב בחשבון חשבו : οὐκ ἔστιν ἐτι ὑμῶν Μωαβ. γαυρίαμα ἐν Ἐσέβων ἐλογισατο. Die Differenz besteht in einer Variante und einem Plus der LXX. γαυρίαμα Aequivalent von תהלה und ὑμῶν = תעלה (diese Gleichung ist möglich, wenn auch 30, 13. 46, 11 תעלה = ωφέλεια) sind Dubletten, von denen die letztere die secundäre zu sein scheint. Wenn חשבון wie Is. 15, 4. Nu. 21, 26 (cf. Meyer, Z. f. A. W. 1881, 131) auch hier zu Moab gehören soll, so befremdet, dafs die Feinde gerade in ihm Kriegsath halten sollen. Es ist leicht zu beseitigen, indem man ח als Dittografie aus חשבו und dem ב von מואב auffafst. v. 1 LXX om. das erste הכישה. (Was

ist, beweist das Klagen auf dem Steige von Luhith und dem Abhange von Horonaim<sup>1)</sup>. Deshalb sollen die Bewohner flüchten<sup>2)</sup>; aber sie müssen doch in die Verbannung, da sie auf ihre eigenen Thaten und ihre Macht trauten. Stadt um Stadt fällt der Vernichtung anheim. Dafür soll man Moab ein Zeichen geben<sup>3)</sup> (v. 9). Wer aber das Wort Jahves vereiteln will, sei verflucht. Bislang ging es Moab gut, es lag auf seinen Hefen und wurde nicht umgefüllt<sup>4)</sup>, nun aber werden die Schröter kommen

diese Form und **הַבִּישׁ** anlangt, so ist das wahrscheinlichste, daß die Causative von **בוֹשׁ** und **יִבֹּשׁ** von der Ueberlieferung durcheinandergeworfen worden sind.) Erwägt man andererseits, daß solche witzelnde Paronomasieen bei Späteren beliebt sind, und daß der Verfasser vielleicht gar nicht geographieverständig war, so kann die Lesart des M. T. wohl ursprünglich sein.

<sup>1)</sup> v. 5 : **צָרִי**. Schon Hitzig meint, daß es als Glossem zu **שָׁבֵר** an falscher Stelle in den Text geflossen sei (syr. **ܨܝܪܐ** fissura, hiatus). Glaublicher ist, daß es ein verderbter Ansatz zu **צַעֲקָה** ist. Nach Jes. 15, 5 wird für **בָּכִי** (48, 5) **כִּי** Dittografie des folgenden **כִּי** zu lesen sein. v. 4 mit LXX **εἰς Ζογορα** und nach Jes. 15, 5 **צִעֲרָה** (so auch Reufs, Prophètes z. St.).

<sup>2)</sup> v. 6 : **כַּעְרוֹר** : **ωσπερ ονος αγραιος**. LXX las also **כַּעְרוֹר**. Kaum zu entscheiden, Aroer gehörte in der That nach Mesa, Z. 26 zu Moab. v. 8 : **אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה** : **καθως εἶπε κυριος**. Wie M. T. liest, kann nimmer ein Absatz schliessen, sondern man muß entweder in **כֹּאשֶׁר** ändern, oder **אֲשֶׁר** ganz tilgen.

<sup>3)</sup> v. 9 : **נָצַח הַצֵּץ** . . **צִיץ**. Die Uebersetzung : gebt Moab Flügel, daß er hinausfliege, scheitert, ganz abgesehen von dem Irrthum der Lexica, daß es eine Wurzel **נָצַח** „fliegen“ gebe, an der Fortsetzung „und daß seine Städte zur Wüste werden“. Diese deutet vielmehr darauf hin, daß in **נָצַח הַצֵּץ** ein ihr paralleler Gedanke stecken muß. Diesen erhalten wir aber durch die Emendation **נָצַח הַצֵּץ** (cf. Jer. 4, 7 **עֲרִיק הַצִּינָה**). Auch heisst **צִיץ** im Hebr. nicht Flügel, sondern es wird ein Aequivalent von **σημειον** dagestanden haben.

<sup>4)</sup> v. 11 : **וְנִבְלָה לֹא הָלֵךְ** fällt zwar aus dem Bilde heraus, wird aber durch den Parallelismus als echt ausgewiesen. v. 12 : das Pi'al **צִעְרָה** **ἀπ. λεγ.**

und es ausgießen. Sie werden zu Schanden werden <sup>1)</sup>, die Berufung auf ihre Heldenstärke wird ihnen nichts helfen. Moab wird verwüstet sammt seinen Städten und seine auserlesenen Jünglinge werden hingeschlachtet. Dieser Tag ist nahe (v. 16). Die umwohnenden Stämme werden dann das Klagelied (vgl. über diesen Rythmus Budde in Z. f. A. W. 1882, 1 ff.) über dasselbe anstimmen : Zerbrochen ist der kräftige Stab : das Ruhmesscepter. Herab von Deiner Pracht <sup>2)</sup> und beug Dich : Bewohnerin Daibons. Denn der Verwüster Moabs zieht gegen Dich : zerstört Deine Festen. Auf dem Weg steh' und lug' aus : Bewohnerin Aroers. Frag' den Flüchtling und Entronnenen : sprich, was geschah? (19). Bis v. 24 werden dann eine Reihe von Städten genannt, über welche ebenfalls das Gericht kommen soll : Holon, Jahša, Mepha'at, Diblataim, Bet-Gamul, Bet-Me'on, Harijjot, Bošra. Obwohl es dann heißt: und über *alle* Städte des Landes Moab, die nahen und die

---

<sup>1)</sup> v. 13 : *πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς* om. M. T. Wenn die Vorlage der LXX במתח war, scheint eine Dublette zu מבתחם (*ἐλπίδος αὐτῶν*) vorhanden zu sein. בית vor Israel ist vielleicht erst aus dem folgenden eingeflossen. v. 15 : *שָׂרַד מוֹאֵב וְעִירָהּ עָלָה* Graf betont mit Recht, daß man den Consonantentext wie er dasteht, nur übersetzen kann : der Verwüster etc. zieht heran. Aber das ist sehr schwerfällig, *עָלָה* müßte unbedingt voranstehen. Auch zum Folgenden paßt es besser, an der Punctuation *שָׂרַד* des M. T. festzuhalten. Dann muß man aber *עָלָה* streichen, was LXX bestätigt.

<sup>2)</sup> v. 18 : *יֹשְׁבֵי בְצַמָּא* (*יֹשְׁבֵי* Kerê) : *καὶ καθίσον ἐν γῆρασια*. Ewald, Hitzig, Graf, Keil nehmen an der Phrase Anstofs, ohne daß ich ihren Auskünften zustimmen könnte. Es ist vor Allem hier zu beachten, daß v. 18 wie 17. 19 *Ḳinaverse* sind. In 18 ist der Haupteinschnitt hinter *רִיבֹן* und die 2. Hälfte ist völlig intact. Diejenige des ersten *Ḳinaverse* beginnt mit *יֹשְׁבֵת*; sein erstes Glied scheint etwas zu lang zu sein. Man erwartet hinter *כְּבוֹד* ein Synonym desselben oder von *רָדַי*. Mit *צַמָּא* ist gar nichts anzufangen und *יֹשְׁבֵי* paßt auch nicht. Ich möchte deshalb *וְיֹשְׁחִי* und beug' dich (vgl. Jes. 51, 23) lesen; *יֹשְׁבֵת בַּת* : *καθήμενη*, *בַּת* kann sowohl Dittografie, als von LXX übersehen sein. v. 20 lies *נַמְלֵט* mit LXX.

weiten, hebt die Weissagung doch v. 25<sup>1)</sup> von neuem an : Das Horn Moabs wird zerschmettert, sein Arm zerbricht. Da es wider Jahve großthat, so wird es trunken werden und sich in seinem Gespei wälzen; es wird zum Gespötte, ebenso wie es selbst früher Israel verhöhnt hat. Sein Unglück ist dann so schwer, daß es verdient beklagt zu werden (31 ff.)<sup>2)</sup>. Von Städten werden noch genannt : Kir-Heres, Ja'ser, Sibma, Hesbon, El'ale, Jahaş, Şo'ar, 'Eglat, Nimrim. Aber noch immer ist der Verfasser nicht zu Ende : Der Kult<sup>3)</sup> Moabs soll aufhören und deshalb (sic!) klagt das Herz des Propheten wie Flöten (36). Jedes Haupt trägt das Zeichen der Trauer an sich und Moabs Straßsen durchhallt die Todtenklage (v. 38). Aufs neue wird versichert, daß Moab zerstört werden wird<sup>4)</sup>, daß Schrecken, Schlinge und Fallstrick an seinem Untergange arbeiten werden. Ganz ohne Zusammenhang schliesßen sich die Verse 45—47<sup>5)</sup> an. In diesen wird die unver-

<sup>1)</sup> v. 25 LXX om. נאם יהוה. v. 27 ist für השחק nach v. 26 vielleicht zu lesen לשחק. v. 30 LXX om. נאם יו'. Die zweite Hälfte ist verderbt.

<sup>2)</sup> v. 31 l. אהנה und mit Jes. 16, 9 gegen LXX ער יעור (so auch Hitzig, Graf). v. 33 LXX om. מכרמלן. Der Schluß der LXX ist sicher falsch und der des M. T. nach Jes. 16, 10 herzustellen : לא ירד הרורף הירד השבתי. v. 34 : ער יהי ist vor LXX vorzuziehen (cf. Jes. 15, 4).

<sup>3)</sup> v. 35 : מעלה במה αναβαινοντα επι τον βωμον. Daß das Hifil auffallend ist, sehen auch Graf und Keil. Hitzig's Uebersetzung „der aufwirft einen Hügel“ empfiehlt sich deshalb nicht, weil העלה in dieser Bedeutung nicht zu belegen ist. Man muß es daher entweder als denominirt von עלה „ein Opfer hinaufbringen“ fassen, oder in עולה ändern. נאם יהוה : φησι χυριος zu tilgen, da nach H. P. Smith, Hebraica, Chicago, July 1887, p. 195, note 1 φησι χυριος gegenüber λεγει χυριος secundär ist. Dasselbe gilt für 49, 27 נ' יו' צב' : φησι χυριος.

<sup>4)</sup> LXX om. 39 הילילו הנה bis 44 מואב נאם יהוה.

<sup>5)</sup> 45—47 finden sich in LXX nicht. Sie stammen aus Nu. 21, 28, 24, 17. 21, 29.

ständliche Behauptung aufgestellt, daß in Hesbon Flüchtlinge stehen, weil Feuer von Hesbon aus ging, und Flamme von Sihon : dies faßt der Verfasser irrthümlich als Ortsnamen. Das Volk wird in Gefangenschaft geschleppt, am Ende der Zeiten will jedoch Jahve das Schicksal <sup>1)</sup> Moabs wenden. Bis hierher geht das Gericht Moabs.

Cap. 49 zerfällt in fünf Abschnitte, von denen jeder seine besondere Adresse hat. vv. 1—6 <sup>2)</sup> sind gegen

<sup>1)</sup> Dafs der Sinn der Phrase **שוב שבות** nicht „Gefangenschaft wenden“ sein kann, haben Ewald, Böttcher, Dillmann (Hiob 338), Nowack in der Neubearbeitung von Hupfelds Psalmencommentar gegen Gesenius, Graf, Hupfeld richtig erkannt. Ebenso J. Barth in „Vergleichende Studien“ (Z. d. M. G. XLI, 617 ff.). Während nun Ewald etc. **שוב** von **שוב** „wenden“ ableiten, führt B. in scharfsinniger Weise **שוב** auf **שבית** auf **שבה** = **שב** sammeln und **שוב** auf das synonyme **שב** zurück. Von den von ihm besprochenen Stellen fügt sich Nu. 10, 36 (**שובה ה' רכבות אלפי ישראל**) : *sammele*, o Gott, die Myriaden Israels) vorzüglich, dagegen Ps. 85, 5 und gar Hiob 42, 10 nicht. Am 1, 3. 6. 9. 11; 2, 1. 4 wäre zu erwägen, ob nicht vielleicht **אשיקנו** zu punktiren ist. Am. 6, 3 ist für **שבת** zu lesen **שַׁבָּת** (Sabbats), vgl. Z. a. t. W. 1883, S. 114. Was nun B.'s Einwände gegen Ewald etc. anbelangt, so halte ich den ersten, daß **שוב** im Hebr. ausserhalb der hierher gehörigen Stellen nur intransitiv vorkommt, nicht für zwingend. Zutreffender dürfte der zweite sein, daß sich von **שוב** nur ein **שְׁבִית**, nicht aber ein N. **שְׁבִית** (Nu. 21, 29 sogar als Stat. absol.) hätte ableiten lassen. Diese Stelle halte ich jedoch für die einzige im A. T., in der **שְׁבִית** nicht = **שבית**, sondern eine **שְׁבִיָּה** (2 Xp. 28, 5. Neh. 3, 36) parallele Femininbildung von **שְׁבִי** „Gefangenschaft“ ist (vgl. auch Dillmann z. St. u. Stade, Grammat. §. 308 b). Diese Bildungen wird die Ueberlieferung mit **שבית** (von **שוב** und deshalb mit festem *â*) zusammengeworfen haben und so auf die falsche Aussprache **שְׁבִית** gekommen sein. — So beachtenswerth mir auch die Ausführungen Barths erscheinen, so bietet bis jetzt die Erklärung Ewalds immer noch die geringeren Schwierigkeiten.

<sup>2)</sup> v. 1 und 3 punktire **מלכם** und lies **בישראל** mit allen Codd. LXX v. 2. **ובנותיה** : *βουποι αυτης* (so alle Codd.). M. T. scheint vorzuziehen. Gemeint sind die Städte. LXX om. **בני עמון** und **אמר יהוה**. v. 3 : LXX om. **ההשומטנה בנדרות** (zur Form vgl. Stade, Grammatik § 612,

‘Ammon gerichtet. Weil Milkom Gad aus seinem Gebiet verdrängt hat, soll Rabba Kriegslärm zu hören bekommen und ein Trümmerhügel werden. Hesbon soll darüber heulen, daß ‘Ai zerstört wird. Milkom, seine Priester und Beamten müssen in die Verbannung. Die abtrünnige Tochter Moabs braucht sich nicht ihrer Thäler zu rühmen, denn Jahve bringt Schrecken über sie von allen Seiten. Aber schliesslich wird Jahve ihr Schicksal wenden.

Der grösste Theil des Capitels ist Edom <sup>1)</sup> gewidmet.

d, 4). Die Worte sind ungeschickt interpolirt und verlängern die Periode ungebührlich. v. 4 : בעמקים וב עמק : *ἐν τοῖς πεδίοις Εὐαχείμ*. In LXX haben wir offenbar eine Dublette vor uns. *Εὐαχείμ* ist zu tilgen; ebenfalls das Plus des M. T. als Glossem. — *η λεγουσα* scheint Zusatz des Uebersetzers zu sein, um die schroffe Anknüpfung des Fragesatzes an הבטחה zu vermeiden. v. 5 LXX om. צבאות und אדני. v. 6 ganz.

<sup>1)</sup> v. 7 : Lies mit LXX nur אין ה. *ה* ist aus יהוה herübergeflossen, da צבאות nach Ausweise der LXX secundär ist. מבנים : *ἐκ συνεισων*. Da in dieser Bedeutung nicht בן, sondern nur נבין gebräuchlich ist, so wird entweder so zu emendiren oder wahrscheinlicher בנים für den Plural von בן zu halten sein. נסרחת חכמת : *ωχλοτο σοφια αυτων ηπατηθη ο τοπος αυτων*. Wir haben hier auf beiden Seiten ein Plus. Das der LXX entspricht hebräischem נדרקה (allerdings = *επατηθη*) מכונתם. Dies wird Dublette zu נס' הכ' sein. v. 9 השחיתו דים. Da das Verfahren der Diebe im Plündern, aber nicht im Vernichten besteht, so ist ein Synonym von נגב zu lesen. Für נקהבה, was übrigens als conditionaler Satz zu vertheidigen ist, liest man besser נקהבה. v. 10 ירעו. Aus איננו und vv. 11. 14 geht hervor, daß nur von Edoms Vernichtung, nicht aber von seinen Nachbarn die Rede sein kann. Deshalb ist LXX *δια χειρα* = ביד im Recht. v. 11 *να ζησηται* ist Dublette zu *και εγω ζησομαι* (= M. T. ואחיה). v. 12 : Tilge mit LXX das erste הנקה und תשתה. v. 13 LXX om. לחרב, v. 15 כי הנה, v. 16 נאם יהוה : *παιγρια σου* ist Glossem. v. 17 *ισχυρ βορρον ψηλον* : מרום גבעה. Das Plus *ισχυρ* wird Dublette zu *βορρον* und so entstanden sein, daß der Autor he. מעון. verschrieben aus מרום, wiedergab. LXX om. mit Recht כל מכותיה על als Zusatz aus 19, 8. v. 18 *και οι παροιστοι αυτης* fehlt in Peschitto. v. 19 : ומי בחור. Wie die Worte hier

Weil keine Weisheit in Teman ist, so sollen die Bewohner flüchten. Durch die Hand seiner Brüder und Nachbarn wird es vernichtet. Der Waisen und Wittwen jedoch will sich Jahve annehmen. Wenn sogar diejenigen, welche es nicht verdient haben den Becher zu trinken, ihn getrunken haben, so kann doch Edom nicht beanspruchen, eine Ausnahme zu machen. Die Nationen werden aufgeboten, gegen es zu Felde zu ziehen (v. 14). Sein Uebermuth hat es verführt, aber aus den entlegensten Felsklüften wird es Jahve hervorholen. Kein Mensch soll mehr im Lande wohnen. Denn wo ist der Hirte, der vor Jahve Stand hielte? Obwohl so die Absicht Jahves mit Edom bereits zur Genüge auseinandergesetzt ist, fährt 20 ff. noch weiter fort: Höret den Plan Jahves, die Kleinen der Herde werden weggeschleppt, ihre Trift wird verwüstet. Wenn der furchtbare Geier über Bosra einherschwebt, so wird das Herz Edoms gleich dem eines Weibes in Nöthen.

Das folgende Orakel gegen Damaskus umfaßt nur die Verse 23—27 <sup>1)</sup>. Hamat und Arpad werden zu Schanden werden, Damask wird sich zur Flucht wenden. Schmerzen ergreifen es wie eine Gebälerin. Die Stadt des Ruhmes wird verlassen und freudeleer sein. Jünglinge und Kriegs-

---

stehen, können sie nur einen Fragesatz bilden, ein solcher ist aber im Zusammenhang unmöglich. מִי wird aus dem Folgenden eingeflossen sein. v. 20 : יָשִׁים ist eine Unform für יָשִׁים (Stade, a. a. O. § 499 d β Note). Aber sicher sind die beiden mit אִם לֹא beginnenden Glieder concinn zu gestalten. Da für das zweite nur die passive Wendung יָשָׁם oder יָשָׁם pafst, wird auch im ersten יִסָּחֲבֻ to lesen sein. Dasselbe gilt auch für die Parallelstelle 50, 45. Mit Recht findet Grätz a. a. O. צַעֲרִי auffallend; man würde eher אֲדִירִי erwarten.

<sup>1)</sup> v. 23 lies וְכָלֹ, דָּאֲנֹ. Die Schwierigkeit, die בִּים bietet, ist schon von allen Auslegern empfunden, aber noch von keinem beseitigt worden; es ist mit LXX zu tilgen. Es mag als Erläuterung zu נִמְנֹ in der Form כִּים in den Text gekommen sein. v. 24 LXX om. צַרָּה bis כִּי־לֹדָה.



leute fallen. Jahve wird Feuer anlegen an die Mauern von Damask und die Paläste Benhadads.

In der Weissagung gegen Kedar und die Reiche von Haſor <sup>1)</sup> begegnet uns wieder einmal der Name Nebukad-rezar. Einmal in Uebereinstimmung mit LXX in der Ueberschrift und einmal gegen LXX im Context v. 30. Er scheint deshalb mit dem Zusatz כַּלָּךְ בָּבֶל (auch LXX) erst aus der Ueberschrift hierher geflossen zu sein. Ungenannte werden aufgefordert Kedar und die Söhne des Ostens zu bekriegen. Aus dem Imperativ springt der Verfasser in die 3. Pers. Plur. über. Die Zelte mit ihren Geräthen, Kleinvieh und Kameele werden die Feinde mitnehmen. Dann werden die Bewohner zur Flucht gerufen. v. 31 ist wieder an die Feinde gerichtet und deckt sich wesentlich mit v. 28b. Darauf wird Jahve selbst redend eingeführt: ich will sie in alle Winde zerstreuen und von allen Seiten ihnen Schrecken bringen. Den Schluß bildet die allgemeine Phrase: nicht wird dort ein Mensch wohnen noch ein Mann gasten (cf. v. 18. 9, 10).

Die letzten Verse des 49. <sup>2)</sup> Capitels enthalten eine

<sup>1)</sup> v. 30 LXX om. נָדָו; für עליהם ist nach dem Zusammenhang עליכם zu lesen. Vielleicht ist das Wort hier nur Wiederholung (LXX). v. 31 LXX נָאִם יְהוָה. v. 32 בָּרִיחַ וְלֹא דְלָהִים : ὁρᾶν οὐ βαλάνοι οὐ μοχλοὶ. Die beiden letzten Worte bilden eine Dublette für das hebr. בָּרִיחַ. Field, Hexapl. II, 2, p. 722, sagt zur Stelle: superfluum ὁρ βαλάνοι desideratur in Comp., Codd. 22, 41, aliis et Syrohex. Montef. ex codice uno affert: ὁρ. μοχλοὶ, ὁρ. βαλάνοι. Wenn auch diese Scheidung nicht richtig wäre, so ist doch der Thatbestand erkannt.

<sup>2)</sup> v. 34 (LXX 26, 1) LXX om. הַנְּבִיא, v. 35 צְבָאוֹת, v. 37 f. נָאִם יְהוָה. v. 37: Für הַחֲתָחִי אֶת עֵילָם ist mit LXX zu lesen הַחֲתָחִים. Vielleicht ist statt der Punktation des M. T. הַחֲתָחִים zu lesen. — LXX κατα την ορχην του θιμου μου. רָעָה steht in der That sehr unbeholfen da. Aber was las LXX? Die Ueberschrift v. 34 steht in LXX 26, 1. Dieser Umstand scheint mir darauf hinzudeuten, daß die Weissagung gegen Elam ursprünglich an anderer Stelle gestanden hat. Die Vermuthung Hitzig's ist scharfsinnig, aber nicht plausibel und bereits von Kuenen, Onderzoek II, 223, zurückgewiesen worden.

Weissagung gegen Elam, die von der Ueberschrift in den Anfang des Königthums des Sedekia versetzt wird. Jahve wird den Bogen Elams zerbrechen und vier Winde von vier Seiten wider es bringen, so daß es kein Volk geben wird, zu dem keine vertriebenen Elamiten kommen. Hinter ihnen drein will er das Schwert senden, bis er sie ganz aufgerieben hat. Darnach wird Jahve selbst in Elam seinen Thron aufschlagen, am Ende der Zeiten aber wird er sein Schicksal wenden.

Sind nun die Gedanken, die uns in den Capiteln 46 bis 49 begegnen, der Art, daß wir sie von Jeremia herleiten könnten?

Trotz der Armuth derselben an biblisch-theologischen Ideen ist doch eine klar erkennbar, die Vorstellung von Gott. Da diese in dem Gedankenkreise der Propheten unstreitig die wichtigste Stelle einnimmt, so wird es für die Beurtheilung der fraglichen Kapitel sehr wesentlich sein, ob ihre Vorstellung von Gott mit derjenigen, welche sich in den unzweifelhaft echten Theilen des Buches Jeremia findet, übereinstimmt oder nicht. Für Jeremia ist Jahve der Gott Israels, der hoch über die Götter der Heiden erhaben ist. Er hat mit seinem Volke eine Festsetzung getroffen (VII), daß es seinen Willen thun sollte, aber das Volk erwies sich hochmüthig, undankbar, entartet (3, 16. 13, 15 ff.), abtrünnig, ja der Prophet versteigt sich zu dem harten Worte, daß es niemals auf Jahve gehört habe (VII, 28). Es soll mit der Verwüstung seines Landes und mit Exilirung gestraft werden, wenn es den Worten seiner Propheten nicht folgt und sich nicht bekehrt. Hört es aber auf Jahves Stimme, was der Prophet noch immer theoretisch für möglich hält, so wird es sein Gott, der treue (הסיד 3, 12 bis 17), im Lande wohnen lassen. In 46 bis 49 dagegen tritt Jahve durchgehends als Rachegott auf, welcher die Heiden unabänderlichem Untergang geweiht hat. Wir hören lediglich von Vernichtungs-

androhungen, während die eigentliche Bußpredigt, ohne welche die eigentliche Prophetie undenkbar ist (Smend, Z. f. A. W. 1884, 198), durchaus fehlt. Und diese Thatsache kann aus dem bloßen Umstande, daß die Adressaten dort Verehrer Jahves, hier fremder Götter sind, nicht hergeleitet werden. Der Gedanke, welcher sich am Schluß einiger Orakel findet, daß Jahve am Ende der Zeiten das betreffende Volk restituiren wird (46, 26 קרם 48, 47. 49, 6. 39 (אֲשִׁיב אֶת שְׁבוּת), kann nicht im entferntesten mit jenen eben genannten jeremianischen Ideen verglichen werden. Er tritt viel zu abrupt auf und hängt mit dem Umstehenden nicht innerlich zusammen. Daß er interpolirt ist, zeigt außerdem auch LXX, die jene Verse noch nicht in ihrer Vorlage hatte. Vers 49, 12 sagt sogar das gerade Gegentheil von dem was wir als jeremianische Anschauung kennen (אֲשֶׁר אֵין מִשְׁפָּטם); לשׁתות הכּוֹס שׁוּחַ; ich punktire יִשְׁחָ, da יִשְׁחָ durch LXX (επιον) als Zusatz ausgewiesen wird). Er wäre wohl der letzte gewesen, der zugegeben hätte, daß Juda oder Israel unverdient gestraft worden sei.

Wie alle Prophetie, so ist auch die Jeremias zeitgeschichtlich zu verstehen. Wir vermögen uns an der Hand seiner Reden ein lebhaftes Bild von der damaligen Lage der Dinge zu machen. Wir sehen die Noth des Staates, die von Jahr zu Jahr wächst. Wir hören von der schwankenden Meinung des Königs und seinen Beamten, von der Stimmung des Volkes und von den dasselbe leitenden falschen Propheten. Ihnen gegenüber steht einsam und erhaben die Heldengestalt des Propheten, welcher unermüdlich und trotz wüthendster Opposition seinem göttlichen Berufe treu bleibt. Die Basis, von welcher aus er die Pläne Jahves als solche erschließt, ist die jeweilige Lage seines Vaterlandes in Verbindung mit der politischen Constellation Vorderasiens. Beachten wir die kritische Zeit, in die er gestellt war, so können wir es den Ge-

setzen alles menschlichen Geisteslebens nur schlankweg widersprechend erachten, daß er sich hätte bemüht fühlen können, die Nationen der Erde mit dem Untergang zu bedrohen, und dies, ohne auf die Zustände seiner Heimath zu reflectiren, ohne eines Königs zu gedenken. Liegt es da nicht nahe an eine Zeit zu denken, wo Juda kein politisches Gemeinwesen mehr war? Amos bedroht ja auch heidnische Nationen mit dem Untergang, aber mit der ausdrücklichen Motivirung, daß sie sich gegen sein Volk vergangen haben. Davon finden wir aber in unseren Capiteln nichts. Das ihnen zu Grunde liegende Motiv kann vielmehr nur der Gegensatz zwischen dem Volke Gottes und den Gojim als solcher sein. Und dieser prägt sich bekanntlich erst im Exil aus. Der Umstand, daß der Verfasser auch von concreten Verhältnissen jener Völker nichts weiß, und sich in den allgemeinsten Phrasen ergeht, läßt auf einen Dichter schließen, der nur auf Grund abstracter dogmatischer Reflexionen arbeitete.

Ein zweites schwerwiegendes Argument gegen die Aechtheit der Cap. 46—49 bietet ihr schriftstellerischer Character. Während der echte Jeremia klar und ruhig entwickelt <sup>1)</sup>, sind diese Capitel unruhig und verworren, voll Wiederholungen, ohne jede Disposition. Ein jedes Orakel könnte an beliebiger Stelle abgebrochen werden, ohne daß ein Gedanke verloren ginge. Denn, abgesehen von denjenigen Stellen, von denen wir später ausführen werden, daß sie nicht auf dem eigenen Boden des Verfassers gewachsen sind, ist es nur immer ein und derselbe Gedanke, der in jedem Vers wiederkehrt: Vernichtung der Heiden. Daher kommt es auch, daß von dem Wortschatz der Cap.

---

<sup>1)</sup> Die Begründung dieser Aufstellung würde über den Umfang dieser Arbeit weit hinausgehen. Ich hoffe an einem anderen Orte darauf zurückzukommen.

46—49 die Stämme der Bedeutung Verwüsten, Fliehen, Wehklagen den größten Raum einnehmen. שבה 48, 33. 35. כלה 49, 37. 46, 28. פקר 46, 21. 25. נכה 46, 5. 13. כשל und נפל 46, 6. 12. 16. נקם 46, 10. אכל 46, 10. 14. זבח 46, 10. הרה 46, 15. נצה 46, 19. כרה 46, 23. 47, 7. יסר 46, 28. שדר 47, 3. 48, 1. 8. 15. 20. 49, 3. 10. 28. בוש 46, 14. 48, 1. 13<sup>2</sup>. 20. 39. 49, 23. חתה 48, 1. 20. 39<sup>2</sup>. 49, 36. שבר 48, 3. 4. 6. 17. 18. 25. 38. 49, 35. שמר 48, 8. 42. אבר 46, 8. 48, 9. 36. 46. 49, 7. שם 46, 19. 28. 48, 9. 34. 49, 2. 13. 20. 23. דם 49, 24. — מלט 46, 6. 48, 6. 8. 20. נסונים 46, 5. נוס 46, 5. 6. 21. — זעק 48, 5. 20. 31. 34. 49, 3. 47, 2. צוה 46, 12. ילל 48, 20. 31. 39. 49, 3. 47, 12. Wenn de Wette, Einleitung, ed. 7. 1852, S. 306 diese belebte mehr zum Rythmus aufstrebende Schreibart aus dem eine höhere Stimmung mit sich bringenden Inhalte erklärt, so fragen wir uns verwundert, ob denn die Entartung des eigenen Volkes die Seele des Propheten nicht unvergleichlich tiefer erregen mußte, als die Heiden?

Eine weitere Eigenthümlichkeit unseres Verfassers ist es, umfangreiche Stücke aus anderen Schriftstellern in seine Darstellung einzureihen. Diese Thatsache ist mit Recht von allen Auslegern anerkannt worden. Und indem dieselben dabei der Ueberzeugung waren, daß die von ihnen namhaft gemachten Grundstellen durchweg vorjeremianisch seien, hatten sie für die Echtheit ein schwerwiegendes Argument auf ihrer Seite. Deshalb ist es nothwendig, die Aufstellungen der Ausleger einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. In Betracht kommen besonders drei Gruppen von Parallelen.

1. Jer. 48, 5. 49, 29—38 : Jes. 15, 5. 16, 10. 15, 4. 5. 16, 12. 11. 15, 6. 2. 3. Wenn man diese Stellen Vers für Vers mit einander vergleicht, so ist kein einziger Fall anzugeben, in dem die Entlehnung einer Stelle aus der anderen stricte zu beweisen wäre. Betrachtet man nun den ganzen Zusammenhang von Jes. 15. 16, so ist

glaubhaft zu machen, daß 15. 16, 6—12 aus *einer* Feder geflossen sind. Sie bieten nämlich einen gleichen Stil und reden lediglich von der Verwüstung Moabs in derselben kurzen, abgerissenen Weise und mit Specialisirung auf die einzelnen Ortschaften. Außerdem kehrt eine Reihe von Worten durch den ganzen Abschnitt wieder: ככה resp. כבי 15, 2. 3. 16, 9 (2 mal). ילל 15, 2. 3. 8 (2 mal). 16, 2. 7. עליון 15, 4. 7. 16, 9. 11. 7 (לכן). כי in Cap. 15 neunmal, in 16, 6 ff. viermal. Der Gottesname findet sich nirgends. Anderer Herkunft werden sein 16, 1—5, die von Moab und Juda reden, der redactionelle Schluß 16, 13 und der noch spätere Nachtrag 16, 14. Wir denken uns demnach die Composition etwas anders wie Oort, Theol. Tijdschrift XXI (1887), 1. Stuk, welcher 15, 1 bis 16, 4 und 16, 6 bis 12 für Stücke verschiedener Herkunft hält. Gegenüber der Einheitlichkeit des genannten Abschnittes des Buches Jesaia heben sich nun die oben angemarkten parallelen Verse in Jeremia als fremd von ihrer Umgebung ab. Es kann daher der Annahme einer Entlehnung derselben aus Jesaia nur das Wort geredet werden. Ob diese jedoch aus dem von uns herausgeschälten Kern oder aus der Perikope in ihrer jetzigen kanonischen Gestalt stattgefunden hat, wird kaum auszumachen sein. Diese Frage würde um so wichtiger sein, je weiter die Abfassungszeit des Kernes und die Redaction auseinanderlägen. Ueber das Alter der beiden Capitel sind nun sehr widersprechende Meinungen im Umlauf, worüber man Kuenen a. a. O. S. 85 ff. vergleiche. Sie sind nicht nur für jesaianisch, sondern sogar für vorjesaianisch gehalten worden. Zuletzt hat sie Oort, in das achte Jahrhundert versetzt. Die weitherzigste Ansicht hat Koppe in Lowth's Jesaias II, 232 f., indem nicht ansteht, sie dem Jeremia zuzuschreiben. Aber wir vermögen ihm so wenig wie irgend einer der bislang geltend gemachten Annahmen zuzustimmen. Betrachten wir vorerst den Kern, in dessen Umfange ledig-

lich die Berührungen zu constatiren sind, so ist folgendes zu bemerken: Es fehlt in der eigentlichen Prophetie jeder Beweis dafür, daß man sich in dieser Weise mit fremden Völkern beschäftigt hat. Das Characteristicum der echten Prophetie, die Bußpredigt, wird vermißt. Es widerspricht den alten kultischen Gewohnheiten, daß als Function der Moabiter in ihrem Heiligthum das Beten (הַתְּפִלָּה, dieses Wort begegnet in der prophetischen Litteratur zum ersten Male bei Jeremia) genannt wird und nicht in erster Linie das Opfern. In recht späte Zeit weist weiter der sich mehr wiederholende und in sich zurückkehrende als fortschreitende Inhalt des Orakels (Gesenius). Da für das angenommene Alter dieser Capitel kein triftiger Grund vorgebracht werden kann, so müssen wir auf Grund unserer Beobachtungen den Abschnitt 15. 16, 6—12 in die nachexilische Zeit versetzen; dann kann selbstredend das Ganze erst recht nicht früher gesetzt werden. Aus dem geringen Umfange der Verse 16, 1—5 darf ja nicht viel entnommen werden. Aber es scheint bemerkenswerth, daß bei der Reflexion auf Juda keines Königs gedacht wird, sondern nur eines שַׁמַּט וְדָרַשׁ מִשְׁפָּט וְמִרָצָה. Liegt deshalb die oben begründete Abhängigkeit, für die sich auch Oort entscheidet, wirklich vor, so spricht sie, entgegen der landläufigen Meinung, für *unseren* Ansatz jenes Capitels in nachexilischer Zeit.

2. Jer. 48, 43. 44a: Jes. 24, 17. 18a. In der Abhängigkeitsfrage sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Koppe, Keil und Hitzig sehen die Ursprünglichkeit auf Seiten des Jesaia, Ewald, Graf und Smend (Z. f. a. W. 1884, S. 180) auf Seiten Jeremias. Gehen wir auf die von den Parteien geltend gemachten Kriterien ein, so ist abzuweisen, daß מִקּוֹל und מִתּוֹךְ (24, 18) treffender und individueller seien wie מִפְּנֵי und מִן (Jer. 48, 44). Auch die weitere Behauptung Hitzig's, daß die Unmöglichkeit des Entrinnens in c. 24 bewiesen sei, in c. 48 aber nicht,

ist nicht stichhaltig; denn, daß die Schleusen des Himmels sich aufthun (24, 18b), und daß Jahve ein Jahr der Ahndung über das Land bringt (48, 44b), kommt schliesslich auf dasselbe heraus. Ein Vertreter der Gegenpartei, Graf (S. 551), behauptet, daß מן und מפני einfacher und deshalb ursprünglicher seien wie מרוך und מקול. So werden wir auf ein sicheres Urtheil verzichten und uns mit einer Verlegenheitshypothese begnügen müssen, die schon Gesenius, Jesaias S. 769, aufgestellt hat, daß es nämlich gemäß des nachahmenden Characters, der dem Verfasser von Jes. 24—27 in gleicher Weise wie Jeremias (cf. oben S. 206) eigne, für wahrscheinlicher zu halten sei, daß beide aus einem Dritten entlehnt hätten. Wäre aber anzunehmen, daß Jeremia von Jesaia abhängig wäre, so müßte jener in die nachexilische Zeit versetzt werden. Denn der Abschnitt Jes. 24—27 ist nicht sowohl exilisch, wie schon Gesenius, Ewald, Hitzig gemeint haben, als vielmehr nachexilisch, wie Smend a. a. O. 161—224 schön gezeigt hat. Schon die Auferstehungshoffnung 25, 8. 26, 14 ff. und die angelologischen Vorstellungen 24, 21 f. allein verweisen dahin.

3. Jer. 49, 7. 9. 10. 14. 15. 16 = Obadja <sup>1)</sup> 8. 5. 6. 1. 2. 3. 4. Wenn man nicht mit vorgefaßten Meinungen an die Untersuchung herantritt, so ergibt sich, daß ein Theil der Parallelen überhaupt keine Entscheidung zuläßt, ein anderer Theil die Ursprünglichkeit auf je eine von beiden Seiten fallen läßt. Zur ersten Klasse gehören Jer. 7. 14. 15. 16. Ob. 8. 1. 2. 3. 4. Hitzig, der wie überhaupt so auch hier Obadja von Jeremia abhängig sein läßt, hat nicht bedacht, daß Ueberschriften nicht als Argumente verwandt werden dürfen. v. 2 scheint Jeremia (v. 15) das ursprüngliche zu haben, aber es muß

---

<sup>1)</sup> v. 7 : לחמך ist mit LXX zu tilgen als Dittografie des vorausgehenden למך (ש). v. 9 : מקטל ist Glosse zu מחמם v. 10.



doch die Möglichkeit offen gelassen werden, daß מאד aus undeutlich gewordenem באדם entstanden ist und sodann das Einfließen von ארה nach sich gezogen hat. Auch 49, 16 ist nicht ursprünglicher wie Obadja 3. 4. תפלצה ist allerdings ein im Zusammenhang höchst schwieriges Wort. Aber nicht diejenige Lesart ist die ursprüngliche, welche schwieriger als eine andere ist (das sind auch offenbare Fehler und die meisten Interpolationen), sondern diejenige, welche die Entstehung der anderen erklärt (cf. H. P. Smith, a. a. O. S. 199). תפלצה wird einfach zu tilgen sein. Zur zweiten Klasse können zwei Parallelen gerechnet werden Jer. 9. 10 : Obad. 5. 6. Nach Hitzig und Graf ist es klar, daß hier Obadja den ursprünglichen Text verwässert und verdorben hat. Doch genügt es in Ob. 6 nur auf die beiden ungewöhnlichen Worte נבעו und מצפני zu verweisen, um ihnen die Priorität zu vindiciren. Aber Hitzig verfügt noch über ein anderes Argument, indem er behauptet, daß der schriftstellerische Werth Obadjas nicht hoch angeschlagen werden könne. Dies muß rundum anerkannt werden, aber es spricht auch nichts dafür, daß von unserem Corpus das Gegentheil gelte. Es ist eben sehr zu bedauern, daß Hitzig einem unzweifelhaft richtigen Gesichtspunkt nur einseitige Anwendung gegeben hat. Auf Grund aller dieser Erwägungen werden wir uns Kuenen a. a. O. S. 342 anschließen müssen, der das Verhältniß folgendermaßen skizzirt : „Sie (nämlich die Vergleichung der gleichlautenden Stellen) lehrt besonders, daß ebenso wenig Jeremia von Obadia, als dieser von jenem als Muster benutzt worden ist, sondern daß beide demselben Originale gefolgt sind, das von Obadia mit sehr geringen Abweichungen herübergenommen, durch Jeremia mit großer Freiheit benutzt worden ist.“

In den Vorbemerkungen zu seinem Ezechielcommentar kommt Smend auch auf das Verhältniß Ezechiels zu anderen Propheten zu sprechen und betont die ganz besonders große

Abhängigkeit desselben von Jeremia. Aus dem Umfang unserer Kapitel bringt er folgende Parallelen bei : Ez. 25, 3. 6 ; 26, 15 ; 29, 13 ff. ; 30, 5. 3 ; 30, 21 ; 38, 7. 11 : Jer. 49, 7 ff. ; 47, 7. 4 ; 49, 21 ; 46, 26 : 9 ; 25 ; 48, 25 ; 46. 11 ; 46, 14 ; 49, 31. Eine Vergleichung beider Reihen ergiebt als gemeinsames Sprachgut folgende Worte : שְׁאִרֵיהֶן 25, 6. חַף הָיוּ 25, 6. מְקוֹל 26, 15. רָעַשׁ 26, 15. הָכֵן 30, 21. רַפָּאָה 30, 21. הָמוֹן נָא 30, 15. זָרָע 38, 7. דְּלָתִים 38, 11. שָׁבַר זָרוּעַ 30, 21. Hierzu kommen noch sechs Eigennamen אֲדָם, 25, 21. דָּדָן 25, 21. פְּלִשְׁתִּים 25, 16. כּוֹשׁ וּפּוֹט וְלוֹר 30, 5. Diese Gleichungen, welche lediglich aus Worten bestehen, die sich auch sonst im A. T. häufig finden, und so allgemein gebräuchlich sind, daß sie jedem Schriftsteller zu Gebote stehen, können uns nicht veranlassen, Smend beizupflichten. Im Gegentheil. Eine der von ihm angezogenen Stellen soll uns sogar zu einem viel bestimmteren Resultate führen, nämlich Ez. 30, 21, speciell die hier sich findende Phrase בֶּן אֲדָם. Dieselbe findet sich außer Jer. 49, 18. 47 in vorezechielschen Büchern nur noch Jer. 51, 43. 32, 19 (בְּנֵי). Aber das scheint nur so, denn beide Stellen sind sicher nachexilisch. Für Jer. 50. 51 ist das von Kuenen a. a. O. und Budde, Jahrbücher für Deutsche Theologie XXIII. 1878, S. 428 ff., in überzeugender Weise dargethan worden. Für Jer. 32, 19, resp. für den ganzen Abschnitt 32, 17—23 muß dies, wie schon Stade Z. f. A. W. 1883, S. 25 vermuthet, deshalb gelten, weil hier die individuelle Vergeltungslehre, eine Errungenschaft Ezechiels, bereits ausgeprägt vorliegt und weil Jahve als Herr der Welt erscheint, was sogar weit hinter Ezechiel weist. Es muß nun doch als Abnormalität bezeichnet werden, daß Jeremia nur in *einem* Abschnitt den Begriff Mensch zweimal mit בֶּן אֲדָם wieder giebt. Beachten wir jedoch, daß dieselbe Phrase bei Ezechiel ungefähr hundertmal vorkommt, so wird man sich der Erkenntniß nicht verschließen können, daß Ezechiel diesen Ausdruck, wenn auch nicht geprägt, so doch erst-

mals in die prophetische Litteratur eingeführt habe. So werden auch Jer. 49, 18. 37 hinter Ezechiel weisen.

Durch vorstehende Untersuchungen glauben wir gezeigt zu haben, daß auf die Frage nach der Abhängigkeit eines Autors von dem anderen nur selten eine befriedigende Antwort gegeben werden kann. So werthvoll ein fixes Resultat für eine litteraturhistorische Untersuchung ist, so genügt für unser Problem schon allein die That-  
sache, daß in unserem Corpus überhaupt weitläufige Entlehnungen vorliegen. Diese können einem Schriftsteller wie Jeremia nicht zur Last gelegt werden. Sie verweisen in die Zeit der reproducirenden prophetischen Schriftstellerei, der nicht nur die Gedanken der Prophetie, sondern auch ihre äußere Form auctoritativ und göttlich erschienen. Es ist dabei das Wort Gottes in einer Weise unlebendig und eine äußere Auctorität geworden, wie man das von der älteren Prophetie, soweit wir ihre Litteratur überschauen, nicht voraussetzen kann. Hitzig sah wohl, daß ein Schriftsteller wie Jeremia unmöglich fremde Orakel dergestalt atomistisch benutzt haben könne. Wenn er trotzdem an der Echtheit jener Capitel festhält, so hat das seinen Grund darin, daß er die entlehnten Stellen für Interpolationen hält. (48, 2—5. 7. 8. 10. 16. 17. 27. 29. 38 a. 39 a. 40. 43—46.) Graf indessen zeigt schlagend, daß es mit dieser Hypothese ebenso wenig etwas ist wie mit der von F.C. Movers, der 49, 3—6. 29—38. 40. 43—47 tilgen wollte. Graf führt nämlich aus, daß in allen jenen Weissagungen sich kein regelmäsig fortschreitender Gedankengang, sondern vielfach Sprünge und Wiederholungen fänden, ein solches Ausscheiden daher nur zu Willkürlichkeiten führe. Graf ist hier, wie auch sonst häufig, das Correctiv Hitzigs. Das unzweifelhaft richtige Urtheil von Movers und Hitzig ist eben auf das Ganze auszudehnen. Bei Cap. 49 ist ein solches Verfahren ebenso wenig möglich. Und wenn Budde a. a. O. S. 455 meint, daß eine

so trockene Mosaikarbeit, wie er sie für Cap. 50. 51 nachgewiesen hat, nicht verglichen werden könne mit der Art, wie namentlich Kapp. 46—49 des Buches Jeremia sich an frühere Propheten anlehne, so scheint er mir den Beweis dafür schuldig geblieben zu sein. Reufs, Prophètes, z. St. begnügt sich damit, 48, 29 ff. wegen der müßigen Wiederholungen, die die Kraft der Rede nur abschwächen, für verdächtig zu halten.

Für die Echtheit könnte jetzt nur noch eine Instanz geltend gemacht werden, nämlich die *Namen* נבוכדראצר 46, 2. 13. 26. 49, 28. 30. ירמיהו 49, 34. צדקיה 46, 1. 13. 47, 1. 49, 34. פרעה נכו 46, 1. Ausser 46, 26. 49, 30 sind nun alle diese Stellen Ueberschriften. Da bei diesen immer mit der Möglichkeit der Unechtheit gerechnet werden muß, dürfen sie nicht als Argumente benutzt werden. Vielmehr erhellt aus dem Umstande, daß der mit ihnen verbundene Text ihnen durchaus widerspricht, ihre wirkliche Unechtheit. 46, 26 ist ein Zusatz, den noch LXX nicht hat. Für 49, 30 haben wir oben wahrscheinlich gemacht, daß der Name des Königs von Babel erst aus der Ueberschrift geflossen ist. Der eigentliche Text der Weissagungen weiß von diesen historischen Beziehungen nichts. Das Volk, welches das Strafgericht vollstrecken soll, wird nirgends genannt. Nur 46, 11. 21. 25. 47, 2 hören wir, daß es von Norden kommen soll. Der erste Feldzug nun, der uns aus nachexilischer Zeit gegen Aegypten bekannt ist, ist der des Kambyses. In diese Zeit können nicht nur Cap. 46, sondern auch die anderen Weissagungen versetzt werden, indem sie einen gemeinschaftlichen Charakter haben und Genaueres über die Schicksale der Ammoniter, Moabiter u. s. w. nicht überliefert ist. Nur die Weissagung gegen Elam will sich dem nicht fügen. An sich könnte die Erwähnung Elams mit jenem Ansätze verträglich sein. Hatte es ja bereits zur Zeit der Assyrierkriege die Epoche staatlicher Selbstständig-

keit hinter sich und erscheint es doch bereits Jes. 22, 6 als assyrischer Vasallenstaat. (Jes. 11, 11 ist nach seinem Inhalt unecht. Der Gedanke, daß Jahve zum zweiten Male sein Volk loskaufen will, weist in das Exil.) Das Bedeutsame von Jer. 49, 34 ff. aber ist, daß es eine Weissagung eines jüdischen Propheten gegen Elam ist. Eine solche ist gegen ein Volk, mit dem Palästina nicht in directe Berührung gekommen war, nicht denkbar. Da dieser Fall für das eigentliche Elam und Palästina nie eingetreten ist, so fragt es sich, wie sonst den vorliegenden Schwierigkeiten zu begegnen ist. Wir wissen nun, daß die größte Stadt Elams, Susa, immer als die eigentliche Residenz der Perserkönige erscheint und daß dieselben ihre Inschriften auch in susischer (elymäischer) Sprache abfassen ließen, vgl. E. Meyer, Geschichte des Alterthums I, § 466. Deshalb wird es nahe liegen auch in jenem Orakel Elam mit Persien zu identificiren. Ein Orakel, das Persien völlige Vernichtung androht, ist aber erst denkbar in einer Zeit, in der jenes Reich in der That zu zerbröckeln anfing. Wir werden deshalb bis an das Ende der Perserzeit, in die beginnende griechische Zeit herabgehen müssen. Weiter, da es schwer zu begreifen ist, daß ein Volk in zwei Darstellungen, die ohngefähr derselben Zeit angehören, so seine Rolle wechseln kann, daß es einmal als Werkzeug in der Hand Jahves, das anderemal als ganzlichem Untergang geweiht erscheint, so wird an einen gemeinsamen Feind Aegyptens und Persiens, etwa an Alexander<sup>1)</sup> von Macedonien gedacht werden können<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Auf diesen deutete schon Luther, Erlanger Ausgabe, Bd. 64, S. 141 die Verse 49, 19 und 49, 38 : (das ist) der große Alexander, der alle Leute gewann (gewinnen sollte).

<sup>2)</sup> Mit diesem Ansatz erledigt sich auch die oben angeregte Frage über die Herkunft von 46, 27. 28. Die von ihnen vorausgesetzte Situation ist von der des ganzen Capitels so grundverschieden, daß sie wahrscheinlicher von einem Interpolator hierhergesetzt sind.

Selbstverständlich kann es sich hier bei der ganzen Sachlage nur um Möglichkeiten und allgemeine Ansätze handeln.

Wer der Verfasser ist, ist nicht bekannt. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß von mehreren Verfassern gesprochen werden muß. Für unmethodisch wird es gehalten werden müssen, aus einer arabischen Legende Kapital zu schlagen, wie O. Blau (Z. D. M. G. XX, 1866, 171 ff.), welcher auf Grund einer solchen bei Maçudi dafür eintritt, daß Berachia ben Serubabel der Verfasser jener Kapitel sei. Wer mit der Genesis der Legendenlitteratur vertraut ist, weiß, daß nicht einmal im Judenthum, geschweige denn im Bereiche des Islam glaubwürdige geschichtliche Traditionen über kanonische Schriften des Alten Testaments vorhanden sind. Alle derartige Notizen des pharisäischen Judenthums sind vielmehr erst auf Grund unhistorischer Auslegungsmethoden aus den inspirirten Schriften herausdestillirt.

Dasselbe Verdict der Unechtheit ist über Capp. 50. 51, die zum Corpus der Heidenreden mitgehören, zuletzt von Budd e gefällt worden. Wir beschränkten uns im Eingang dieser Untersuchung darauf, seinem Resultat, soweit es den weissagenden Theil 50—51, 58 betrifft, einfach beizupflichten. Bezüglich des erzählenden Theiles jedoch sei folgendes bemerkt. Selbstverständlich ist, da anderweitige Nachrichten fehlen, eine Reise Zidqias nach Babel direct nicht anzufechten, aber auch nicht zu beweisen (vgl. auch Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 682, Anm. 2). Beachten wir aber, daß die Worte, welche Seraja sprechen soll, einfach deshalb dem Charakter der jeremianischen Weissagungen widersprechen, weil dieser Prophet sonst nie in so allgemeiner Weise einem Volke den Untergang angedroht hat, wissen wir vielmehr, daß Jeremia (vgl. Capp. 27—29) dem babylonischen Reiche lange Dauer verheißt und seine exilirten Landsleute davor warnt, sich falschen Hoffnungen hinzugeben (vgl. Reufs, Prophètes zur Stelle), und nehmen wir dazu die Unechtheit der ganzen Umgebung, so wird sich

die Wagschale der Entscheidung entschieden auf die Seite der Unechtheit neigen müssen. Dies ist auch die Meinung von Kuenen, a. a. O. S. 229. Wenn Hitzig zur Erhärtung der Echtheit betont, daß 51, 59—64 ein Seitenstück zu Cap. 45 sei, so beweist diese Bemerkung nichts. Denn die Echtheit dieses Capitels steht keineswegs unbedingt fest. Die schwerfällige Composition des Ganzen, die an den Psalmstil anklingenden Worte Baruchs und schließ- der seltsame Inhalt<sup>1)</sup> scheinen mir durchaus unjeremianisch zu sein. Das Capitel wird mit 25, 1 ff. auf einer Stufe stehen.

## Exegetische und kritische Bemerkungen.

### I.

#### *I. Sam. c. 20 v. 36—38.*

Auf eine eigenthümliche Weise wechselt die Schreibweise desselben Wortes in drei auf einander folgenden Versen ab, in V. 36 sogar innerhalb desselben Verses. Im Anfange dieses Verses lesen wir מְצֹאֵנָה אֶת־הַחֲצִים und am Schlusse וְהוּא יָרָה הַחֲצִי; in V. 37 עַד־מְקוֹם הַחֲצִי und הָלֹא הָחֲצִי; in V. 38 אֶת־הַחֲצִי mit dem qeri הַחֲצִים, da die Vocalzeichen des Textes bekanntlich zur Randglosse gehören. — Im Lexicon (Gesen. 1883) wie auch in den Grammatiken wird die Form חֲצִי für einen Singular und als eine Nebenform von חָץ erklärt; allein eine solche Nebenform dürfte

<sup>1)</sup> vgl. was E. Reufs : Prophètes, Paris 1876, zur Stelle sagt : „Ces paroles destinées à rendre le calme à Barouk ne peuvent guère être considérées comme consolantes. Quand un terrible catastrophe menace le monde, lui, simple individu, voudrait être exempté de la destinée commune? demande exorbitante!“

bei Stämmen mediae geminatae ohne Beispiel sein und läßt zudem den Wechsel des Singular und Plural unerklärt. Olshausen (Gramm. S. 287) vergrößert das Exceptionelle, wenn er sagt, daß diese Nebenform nur „bei trennenden Accenten vorkommt I Sam. 20, 36. 37 (und 38 im Kethib). II Reg. 9, 24.“ Denn am Schlusse von v. 36 und 37 hat הַחֲצִי ein Tiphcha, welches den Ton nicht zurückzuziehen, noch den Vocal zu verlängern pflegt, in der ersten Stelle des v. 37 hat es ein Sageph, welches auch nur in seltenen Fällen den Ton zurückzieht. Daß הַחֲצִי ein Schreibfehler für הַחֲצִים sei, wie Thenius annimmt, kann von kritischem Standpunkte aus nicht gebilligt werden, weil unmöglich derselbe Schreibfehler sich drei, resp. vier Mal wiederholt und das vierte Mal erst durch Qeri berichtigt wird.

Berücksichtigt man den Sinn und den Zusammenhang, so wird man jedenfalls den Plural erwarten; denn in v. 36 fordert Jonathan den Knaben auf, die *Pfeile* zu suchen, und am Schlusse v. 38 heist es „und der Knabe las die *Pfeile* zusammen (לָקַט von Aehren Levit. 19, 9. 10. Ruth 2, 3. 7. 15; von Steinen Gen. 31, 46; von Blumen Cantic. 6, 2 u. a.), also muß Jon. mehrere Pfeile abgeschossen haben. Wenn also zu Anfang und zu Ende von mehreren Pfeilen die Rede ist, wie sollte sie dazwischen von *einem* sein. Eine Corruption des Textes muß hier vorliegen; es kommt nur darauf an, zu erklären, wie es möglich war, daß derselbe Fehler sich drei bis vier Mal hintereinander wiederholt hat. Ich vermuthe daher, daß eine Abbreviatur in der Urschrift das Mißverständniß des Abschreibers veranlaßt habe, eine Vermuthung, welche von folgender Beobachtung ausgeht. Zwischen dem הַחֲצִי am Schlusse des v. 36 und dem הַחֲצִי zu Anfang des v. 37 stehen gerade fünf Worte, wenn עֶרְמָקוֹם als ein Wort gelesen wird, was ja ganz natürlich erscheint. Nimmt man an, daß in der Originalschrift je fünf Worte auf eine Zeile gingen,



und beide gerade am Schlusse der Zeile standen, so dürfte in Folge eines Raummangels das Schluß ם als selbstverständlich ausgelassen worden sein. Zählt man von letzterem הַחֲצִי wiederum zwei Mal fünf Worte weiter, so stand wiederum הַחֲצִי am Ende der Zeile, und zählt man von da ab wiederum drei Mal fünf Worte, so ist הַחֲצִי wiederum das Endwort der Zeile, so daß beide ebenfalls Abbreviaturen sein konnten. Zählt man dagegen von dem הַחֲצִי in v. 36 zwei Mal fünf Worte zurück, so steht אֶת־הַחֲצִים zu Anfang der Zeile, so daß zu einer Abbreviatur keine Veranlassung vorlag. Fünf Worte weiter zurück beginnt v. 36. Da nun zum ersten Mal das Wort ausgeschrieben war, so glaubte der Verfasser der Urschrift kein Mißverständniß bei der Abbreviatur voraussetzen zu dürfen. Der Abschreiber hat die Abbreviatur aus Mißverständniß gelassen; die Massorethen scheinen das schließende Jod für ein paragogisches gehalten zu haben, welches nach der massorethischen Accentuation oft unbetont bleibt (vgl. Olshausen, Lehrb. S. 236), und nach meiner Ausführung in den „Grundzügen der Metrik“ (S. 104—107) überall an sich unbetont sein müßte<sup>1)</sup>, daher die Betonung der vorletzten Silbe ohne Verkürzung des Vocals: ebenso ist die Betonung des Wortes in der Stelle II Reg. 9, 24.

## II.

## c. XXI v. 4—6.

Von diesen drei Versen bietet der v. 6 die meisten Schwierigkeiten. Die Erklärung von Thenius befriedigt ebensowenig als die von ihm verworfenen. Er ändert כָּל für כָּלִי und nimmt an, daß הָרַךְ הוּל hier eine „unheilige

<sup>1)</sup> Ausser den S. 105 angeführten Stellen gehören auch dahin כָּאֵבִי עֵן Ps. 18, 18; מַעֲוֵי קִיל II Sam. 22, 33; מַחֲסֵי עֵן Ps. 71, 7.

Handlungsweise“ bedeute (da doch der Zusammenhang auf „Weg“ und „Reise“ hinweist), **בְּכֵלִי** aber „Werkzeug“ oder gar „Mittel“. Da v. 4—5 weniger Schwierigkeiten bieten, so beschränke ich mich auf die einfache Uebersetzung derselben und will nur das andeuten, was hierbei den Exegeten entgangen zu sein scheint. V. 4 : Und jetzt, was du nur (quicquid) unter Händen hast, (etwa) fünf Brote, so gieb sie in meine Hand, oder was (sonst) zu finden ist. — Die ungefähre oder runde Zahl **חֲמִשָּׁה לֶחֶם** ist gerade so wie **חֲמִשָּׁה חֲלָקִי** I Sam. 17, 40 durch die Neigung zur Alliteration und Gleichlauten zu erklären; vgl. Metrische Formen der hebräischen Poesie (Leipzig 1866. Teubner) S. 36; in Beziehung auf das Participium **וַיִּנְחֶזֶר** ist beachtenswerth, daß das particip. Niphal in weiterem Umfange eines lateinischen Gerundivums gebraucht wird und sich nicht bloß auf **נָחַזַר**, **נִחְזָר** (und **מִחְזָלִל**) beschränkt.

V. 5 : Und es erwiederte der Priester dem David und sprach : Gewöhnliches Brot ist nicht unter meinen Händen, sondern (nur) heiliges Brot ist da; wenn sich die jungen Leute doch von einem Weibe nur enthalten hätten! — Daß **אֲנִי** auch einen Wunsch ausdrückt, ist eine bekannte Sache; da aber der Wunsch auf eine in der Vergangenheit liegende Handlung sich bezieht, so ist das Perfectum hier an ganz passender Stelle. Was nun die Sache betrifft, so weicht Achimelekh vom mosaischen Gesetze ab, nach welchem der Genuß der Schaubrote Nichtpriestern streng untersagt war (Levit. 24, 9. Matth. 12, 4); aber er wünscht, daß wenigstens keine körperliche Verunreinigung (Levit. 15, 16. 18) stattgefunden hätte.

V. 6 : Und es erwiederte David dem Priester und sprach : Nein (das ist nicht geschehen), sondern (vielmehr) ein Weib ist uns fern geblieben (wie) gestern (so) vorgestern, seitdem ich mich auf den Weg machte, und es waren (blieben) auch die Geräthe der jungen Leute heilig

(d. h. nicht verunreinigt), und es war ein gewöhnlicher Weg (er war keiner heiligen Handlung wegen, als zum Opfer oder Orakel unternommen); wie viel mehr wird es (das Brot) jetzt heilig bleiben (d. h. nicht verunreinigt werden) im Geräth.

Es ist, soweit mir bekannt ist, den Exegeten entgangen, daß David den Priester Achimelekh nicht nur in Beziehung auf Reinhaltung ihrer Person zu beruhigen suchte, sondern auch in Beziehung auf die Geräthe, in welche die heiligen Brote hineingelegt werden sollten, da die Geräthe (nach Levit. 11, 33. 15, 4. 12. 22 u. a.) ebenso verunreinigt werden können, wie die Menschen selbst. Daher giebt David die Versicherung, daß diese Geräthe heilig, d. h. nicht durch Berührung eines Unreinen oder eines Cadavers unrein geworden seien, obwohl sie keinen Weg zu einer heiligen Handlung vorhatten; um wie viel mehr wird jetzt das Brot im Geräth heilig bleiben, eine Verunreinigung des Geräths verhütet werden, als sie wissen, daß heiliges Brot sich in demselben befinde.

Demnach ist de Wette's Annahme, daß וְ hier, wie oft, die Bedeutung von וְ hat vorzuziehen, wenn auch gerade nicht nothwendig; וְ steht in der Regel nach einer Negation und drückt den Gegensatz aus, wie im vorangehenden v. 5 und gleich in dem nachfolgenden v. 7; vgl. Ps. 1, 2. 4 u. v. a. Dagegen drückt וְ oft eine Schlußfolgerung von dem Größeren und Schwierigeren, welches zugegeben wird, auf das Geringere und Leichtere, welches um so eher zugegeben werden müsse, vgl. die Beispiele in Ges. Lexic. (1883 S. 63). Daher schon aus diesem Grunde die im Lexicon daselbst gegebene Uebersetzung: „es kommt auch hinzu, daß der *Tag* heilig wird durch das Werkzeug“?!, nicht gebilligt werden kann.

## III.

*I Sam. 23, 6* וַיְהִי בִבְרֶחַ אֲבִיחָר — אֶל־דָּוִד — אִפּוֹר יָרַד בִּידוֹ

Die von Thenius vorgeschlagene Emendation, daß zunächst וְהוּא עִם דָּוִד dem Texte hinzugefügt, daß אִפּוֹר בִּידוֹ nochmals vor dem präsumtiven וְהוּא wiederholt, und daß schliesslich יָרַד אִפּוֹר umgestellt werden solle, erscheint eben so gewaltsam als wenig befriedigend und setzt oben-drein auch in der griechischen Uebersetzung eine Lücke voraus. Alles dieses erscheint unnöthig, wenn statt אֶל דָּוִד gelesen wird אֶת דָּוִד; die Corruption des ה in ל ist leicht denkbar, und sind namentlich in phönizischer Schrift diese Buchstaben sehr ähnlich. Daß die Verba des Gehens und Kommens (קָם, יָרַד, בּוֹא) durch Verbindung mit פָּ transitive Bedeutung erhalten, eine im Arabischen ganz gewöhnliche Construction, ist bekannt, so daß nicht אִפּוֹר Subject ist, sondern der eben genannte Abjathar; der Nachsatz mit Perfectum, welcher dem Vordersatz mit וַיְהִי folgt, kann nur die Gleichzeitigkeit in der Vergangenheit bezeichnen. Der Vers ist daher einfach zu übersetzen: Als (nämlich) Abjathar mit David nach Qeila geflohen war, hatte er das Ephod mitgebracht. Der Ausdruck „flüchten“ bezieht sich natürlich nur auf den Flüchtling Abjathar, welcher auch nach Qeila, um unter dem Schutze David's zu bleiben, fliehen mußte. Dieser Zwischensatz wird in der Erzählung beigefügt, um zu erklären, wie David bei heranrückender Gefahr das Orakel befragen konnte; es wird aber natürlich vorausgesetzt, daß Abjathar bereits früher zu David sich geflüchtet hatte, wie c. 22, 20 bereits erzählt worden war.

Marburg a. d. Lahn.

Julius Ley.

## Saul's Königswahl und Verwerfung.

Von **Karl Budde.**

---

In den vor Kurzem begründeten „Königsberger Studien“ Bd. I S. 25—59 hat Professor Cornill seine werthvollen Untersuchungen über die Bücher Samuelis (vgl. Luthardt's Zeitschrift etc. 1885 S. 113—141) fortgesetzt und zu Ende geführt. Meine eigenen Untersuchungen über diesen Gegenstand waren vor dem Erscheinen seines ersten Aufsatzes begonnen und in den Hauptergebnissen festgelegt, dann aber durch diesen wesentlich gefördert, und vor dem Erscheinen des zweiten Aufsatzes in allen Punkten abgeschlossen. Da sich das Ergebniss in wesentlichen Stücken mit dem Cornill's berührt, in anderen davon abweicht und es meiner Meinung nach berichtigt, so halte ich den jetzigen Augenblick, wo Cornill's Arbeit fertig vorliegt, für den geeignetsten, um beide Arbeiten für die wichtigen Fragen, um die es sich hier handelt, durch ihre Gegenüberstellung nach Möglichkeit fruchtbar zu machen. Ich wähle dazu den Ausschnitt, von dem alle Quellenkritik bei den Büchern Samuelis ausgehen muß, die Capitel 7—15 des ersten Buches, denen ich nur als Anhang das 28. Capitel desselben Buches zugeselle.

Ueber die Königswahl Saul's liegen zwei sehr verschiedene, wenn auch harmonistisch ausgeglichene Erzählungen vor. Der Kürze halber bezeichne ich im Folgenden nach dem Orte der Wahl oder Einsetzung die eine mit M (Miĕpa), die andere mit G (Gilgal).

M. Als Samuel alt geworden, verlangt das Volk, unzufrieden mit der Verwaltung des Richteramtes durch seine Söhne, einen König nach dem Vorbild der Nachbarvölker. Samuel mißbilligt dies, Jahwe erklärt es für Abfall, befiehlt aber Samuel dennoch dem Volke zu willfahren,

nachdem er es durch Vorhaltung des Königsrechtes gewarnt. Aller Warnung ungeachtet bleibt das Volk bei seinem Verlangen (c. 8). Da entbietet Samuel das Volk nach Miçpa; dort wird durch das Loos Saul zum Könige erwählt (c. 10, 17—24). In feierlicher Rede legt Samuel das Richteramt nieder, weist dem Volke die ganze Schwere der Verantwortung zu, verheißt aber zugleich Gottes Gnade, wenn das Volk ihm treu bleibt (c. 12).

G. Der Benjaminit Qisch schickt seinen Sohn Saul mit einem Knechte aus, seine Eselinnen zu suchen, die sich verlaufen haben. Nachdem sie vergeblich im Lande umhergeirrt, will Saul nach Hause zurück; der Knecht aber schlägt vor einen Versuch mit der Befragung des angesehenen Gottesmannes in der nahebei liegenden Stadt zu machen, hilft auch mit der zur Vergütung erforderlichen Münze aus. Sie fragen nach dem „Seher“ (רֹאֵה) und werden zu ihm gewiesen: es ist kein anderer als Samuel. Dem hat Tags zuvor Jahwe offenbart, daß morgen ein Benjaminit zu ihm kommen werde: „den sollst du zum Fürsten (נָגִיד) über mein Volk Israel salben, daß er mein Volk aus der Hand der Philister errette; denn ich habe die Noth<sup>1)</sup> meines Volkes angesehen, weil sein Geschrei zu mir gekommen ist.“ Samuel erkennt in Saul den Verheißenen, nimmt ihn sammt dem Knechte als geehrten Gast mit zu der angesetzten Opfermahlzeit auf „die Höhe“ (הַבְּמֶה) und beherbergt sie. Am andren Morgen schickt er den Knecht voraus, salbt Saul<sup>2)</sup>, theilt ihm mit, was er wissen will, und giebt ihm Zeichen für seine göttliche Berufung. Sind sie eingetroffen, so soll er unternehmen, was sich ihm darbiete, denn Gott sei mit ihm. Alles trifft ein, Saul aber verräth nichts von dem, was Samuel ihm verkündet hat (c. 9—10, 16). Etwa einen

<sup>1)</sup> עָנִי vor עָמִי nach LXX zu ergänzen.

<sup>2)</sup> c. 10, 1 nach LXX zu ergänzen.

Monat danach <sup>1)</sup> belagert Nachasch der Ammoniter Jabesch in Gilead, und jabeschitische Gesandte kommen über den Jordan, um schleunigste Hülfe zur Abwendung einer schimpflichen Uebergabe zu erbitten. Als sie nach Gibeä Saul's kommen, finden sie nichts als Thränen; aber Saul, der eben vom Felde heimtreibt, wird vom Geiste Gottes ergriffen, bietet die Israeliten auf und entsetzt Jabesch. Den Retter aus der Noth erhebt das Volk zu Gilgal unter festlichen Opfern zum König (c. 11).

Irrthümlich geben fast Alle, die diese Erzählung ausscheiden, Rama als Sitz des „Sehers“ Samuel (so z. B. Wellh., Stade, Kuenen, Cornill); der Ort ist auffallender Weise nirgends benannt, es heisst überall nur „diese Stadt“, „die Stadt.“ Daraus muss geschlossen werden, dass der Name weggelassen ist, wahrscheinlich gerade weil es *nicht* Rama war, wo der „Richter“ Samuel nach 7, 17. 8, 4. 15, 34. 16, 13. 19, 18—23. 25, 1. 28, 3 wohnte <sup>2)</sup>. Ebenso fehlt in c. 9 die Aussage, dass „der Gottesmann, der Seher“ Samuel heiße; in v. 14 tritt dieser plötzlich auf, und nicht nur Saul, der ihn nicht kennt, sondern auch der Leser, dem Samuel wohlbekannt ist, muss erst erfahren, dass er der gesuchte Seher ist. Eine Bemerkung, die ihn einführte, wird mit der über den Ort weggefallen sein und musste es wohl, weil sie ihn als bisher unbekannt wird behandelt haben. — In M. fehlt wahrscheinlich vor c. 12 die Handlung der Salbung Saul's (vgl. 12, 3 ff. „der Gesalbte

<sup>1)</sup> Lies 10, 27 b nach LXX יְהוֹי כְּמִתְרִישׁ statt יְהוֹי כְּמִתְרִישׁ als Anfang von c. 11, 1; Klostermann בימי הקציר „in der Pflügezeit“, ebenso zu c. 11, vgl. dort v. 5.

<sup>2)</sup> Klostermann (Comm. z. St.) verlegt den Ort ganz willkürlich in den simeonitischen Süden und nimmt, was nach der Aussage des Knechtes unmöglich ist, an, dass beide den Ort selbst nicht gekannt hätten. Herrmann (Proleg. z. Gesch. Saul's, Leipz. Dissert. 1886) tritt S. 36 entschieden für Rama ein, aber ohne Begründung. — Beachtenswerth ist die oben aufgeführte Reihe von Stellen; jede nähere Betrachtung wird zeigen, dass sie sämmtlich späteren Schichten angehören.

Jahwe's"), weil sie eben nach G. schon c. 10, 1 vollzogen ist. Dadurch fehlt jetzt hinter 10, 24 jede thatsächliche Vollstreckung der Königswahl. Aehnlich schon Cornill a. a. O. S. 128 f.

Aufser diesen Kleinigkeiten sind die beiden Erzählungen vollständig, jede für sich vollkommen durchsichtig und sinnvoll, jede der andren von Punkt zu Punkt widersprechend. In M. ist Samuel *der Richter Israels*, der das Volk in Jahwe's Namen regiert, und dessen Händen man die Herrschaft entwinden muß, die man dem König übertragen will; in G. ist er *der Priester und Seher einer Landstadt*, dem Jahwe einmal statt alltäglicher Angelegenheiten große Dinge offenbart. In M. hält er die Leitung in Händen, bis der König die Zügel selbst ergriffen hat, in G. überläßt er nach Vollziehung seines Auftrags die Entwicklung der Dinge dem „Zufall“, d. h. der Leitung Gottes und der Wirkung seines Geistes in Saul. In M. geht alles nach staatlicher Regel und Ordnung zu, in G. sehr tumultuarisch, wie es gerade will oder mag. In M. ist *die äußere Lage Israels günstig*; nicht gegen Feindesnoth, sondern wegen häuslicher Scherereien und aus leidiger Nachahmungssucht, aus purem Uebermuth will *das Volk* einen König haben statt Jahwe's und seines Stellvertreters. Es erbittet sich nichts geringeres als sein Gericht. In G. leidet das Volk unter der *Philisternothe*, seine Initiative beschränkt sich auf sein Schmerzens- und Hülfschreien, *Jahwe* nimmt sich seiner an und sendet ihm aus seiner Gnade in dem Könige seinen Helfer (9, 16). Liest man die Erzählungen zusammen, wie sie vorliegen, so sind jedesmal die Bestandtheile der andren überflüssig und darum störend. Ist Saul durch besondere Offenbarung dem Samuel, von dem sich ja das Volk den König erbeten hat, bezeichnet, so braucht er nicht erst durch das Loos gefunden zu werden und umgekehrt. Wenn Saul in öffentlicher Volksversammlung zum König erkoren werden soll, so braucht er nicht (vgl.



10, 7) die Gelegenheit beim Schopf zu nehmen, wie c. 11 sie bietet, um zur Berufung auch die Anerkennung zu erhalten, und ist er der König, so brauchen die Gesandten von Jabesch nicht „in das ganze Gebiet von Israel“ ausgesandt zu werden (11, 3), da er ja der gewiesene Helfer ist. War er zu Micpa zum König gemacht, warum dann noch in 11, 15 zu Gilgal? Diese Schwierigkeiten sollen in dem vorliegenden Texte harmonistisch ausgeglichen sein und zwar durch die Verse 10, 25—27 und 11, 12—14<sup>1)</sup>. V. 25—26a stellt den status quo ante her und bringt vor allem Saul wieder in seine Heimath nach Gibeä, wo er in c. 11 ist; v. 26 b. 27a erklären, warum man ihm in c. 11 den König so gar nicht anmerkt — nur die Wackeren, deren Herz Gott getroffen, begleiten ihn, die nichtsnutzigen Leute aber sagen: „Was soll uns der helfen?“, verachten ihn und bringen ihm kein Huldigungsgeschenk. Gegen sie richtet sich nach dem Entsatze von Jabesch der Zorn des Volkes, und nur Saul's Großmuth errettet sie vom Tode; Samuel aber fordert [um keinen Zweifel fernerhin aufkommen zu lassen] das Volk auf, *das Königthum zu Gilgal zu erneuern* (11, 12—14). Es folgt die Einsetzung zum König aus G. v. 15, und Samuel's Abdankungsrede aus M. muß nun in Gilgal gehalten sein (c. 12).

Diese Verse aber genügen nicht. Die wackeren Leute, die mit Saul gegangen (10, 27), die jedem Könige nöthige Leibwache (vgl. Richt. 9, 4, auch Sam. I, 13, 1 f.), finden sich in c. 11 nicht bei ihm: durch Drohung muß Saul aus ganz Israel sein Heer zusammenbringen. Und sind der Gegner Saul's nach 10, 27 so viele gewesen, daß er in c. 11 als reiner Privatmann erscheint, wie kann man sie in 11, 12 mit dem Tode bedrohen; bildeten sie aber

<sup>1)</sup> Das *ואחר שמואל* in 11, 7 ist ebenfalls Zusatz und beruht vielleicht erst auf v. 12 ff.

bloß eine verächtliche Minderheit, wie bedürfte es dann einer Erneuerung der Königswürde?

Wie mit c. 11 und dadurch mit G., so stehen jene Verse auch mit c. 8. 10, 17 ff. 12, also mit M., in Widerspruch. Das Königsrecht (מִשְׁפָּט הַמֶּלֶכָה), das Samuel nach 10, 25 dem Volke vorträgt, codificirt und an geheiligter Stätte niederlegt, kann doch nichts anderes sein, als das Königsrecht (מִשְׁפָּט הַמֶּלֶךְ), das er auf Jahwe's Geheiß (8, 9 ff.) dem Volke vorgehalten hat. Das ist aber dort kein Staatsgrundgesetz, auf gegenseitigem Vertrag beruhend, wie es hier erscheint, sondern einfach das Verfahren, das der König sich ungefragt und unverbrieft herausnimmt, weil er die Gewalt hat, es ihm so beliebt, und die Staatsraison es fordert. So ist 10, 25 nur aus Mißverständniß von 8, 9 ff. zu erklären. Ferner hat *Samuel* das Volk nicht mehr zu entlassen, wenn Saul König ist, und Saul's Mißachtung widerspricht 10, 24 b, wo *das ganze Volk* ihn als König anerkennt. Auch die Amtsniederlegung Samuel's in c. 12 kommt sehr verspätet. Damit wird die Meinung Wellhausen's, Stade's, Kuenen's hinfällig, daß M. von G. abhängt und dessen Darstellung nur ergänze; M. ist vielmehr selbständig und nur durch jene Klammern mit G. verbunden.

Die Selbständigkeit der Erzählung M. zuerst behauptet zu haben, wird das Verdienst Cornill's bleiben; aber die so höchst einfache Art ihrer Verbindung durch jene zwei Klammern hat er nicht gesehen. Er meint (a. a. O. S. 118 ff.) 10, 26 b. 27 aa. 11, 12. 13 als quellenhaft festhalten zu können, indem er 10, 26 b. 27 aa hinter 11, 7 als an ihrer ursprünglichen Stelle einsetzt. Aber welch künstlicher und gewaltsamer Hilfsannahmen bedarf er dazu. An jeder Stelle muß er etwas streichen: 10, 25 und 11, 14 von den beiden geretteten Klammern, und an der ursprünglichen Stelle in 11, 7 den Schluß כַּאֲשֶׁר אָמַר [וַיֵּצֵא ?], und in 11, 12 ein אֶל-שָׁאוּל statt אֶל-שִׁמְשׁוֹן lesen. Für die Streichung von 10,

26 a. 27 a $\beta$  giebt er gar keine Begründung; aber möchte 26 a auch als Klammer für die neue Stelle anzusehen sein, so ist das מנחה ולא הביאו לו in v. 27 sicher kein Zusatz, und es reicht aus, den Versuch zu vereiteln. Denn um Achtung und Huldigungsgeschenke handelt es sich in 11, 7 durchaus nicht. Wenn Herrmann, der hier überall mit Corn. geht (11, 7 b streicht er ganz), den Satz ebendeshalb für Zusatz erklärt, so ist das ein Zirkelschluß. Das Motiv von 11, 13, um dessentwillen Cornill unter Verweis auf 14, 44 f. die Verse meint für G. festhalten zu müssen, liegt sehr nahe und findet sich noch ähnlicher auch Sam. II, 19, 23. Es bleibt also dabei, daß einfach 10, 25–27 und 11, 12–14 als Klammern zu erentfnen sind.

Die Selbständigkeit der Erzählung M. wäre gewiss niemals von der ersten Ausscheidung an verkannt worden <sup>1)</sup>, wenn die Bestimmung ihrer Quelle, die gleichzeitig damit vollzogen wurde, nicht die Voraussetzung der bloßen „Ergänzung“ recht eigentlich bedingt hätte. Aber diese Bestimmung ist unrichtig, und damit trifft auch jene Voraussetzung nicht zu. Für die folgende Untersuchung werde ich nur noch das den besprochenen Abschnitten nächstvorhergehende Stück c. 7, 2 ff. heranziehen, den fernerem Anschluß nach rückwärts lasse ich hier auf sich beruhen. Das Stück schließt sich, wie Alle übereinstimmend urtheilen, mit allen Merkmalen nicht an G., sondern an M. an. Samuel ist Führer und Vertreter des gesammten Volkes. Durch eine Rede, ähnlich wie in c. 8 und 12, nur kürzer, bringt er das Volk zu sittlich-religiösen Entschlüssen, legt Fürbitte bei Gott ein und führt es dann zu einem großen Siege über die Philister, der die alten Grenzen Israels herstellt und den Frieden für Samuel's Lebenszeit sichert. Zu Rama richtet Samuel das Volk Israel und macht von dort jährlich die Runde

<sup>1)</sup> Die hier gegebene Lösung hatte ich bereits gefunden, als Cornill's Arbeit im Druck erschien und mir bekannt wurde.

über Bethel, Gilgal, Miępa. Das ist der Samuel, das die Lage des Volkes, die in c. 8 vorausgesetzt werden.

Was wir also hier M. nennen, die Abschnitte c. 7. 8. 10, 17 ff. 12 bezeichnen Wellhausen und Kuenen als nachdeuteronomisch, d. i. deuteronomistisch, insbesondere der letztere als späte Erzeugnisse dieser Schule, aus dem Exil oder erst nach demselben (O<sup>2</sup>, I, S. 376—78). Der wichtigste sachliche Grund dafür ist ihnen die schroffe Verwerfung des Königthums in c. 8 und 10, 17 ff. 12, die entschieden über das Königsgesetz Deut. 17, 14 ff. hinabweise. Cornill glaubt dies störende Motiv durch Annahme von Interpolationen in c. 8, 4 ff. und 10, 17 ff. beseitigen zu können<sup>1)</sup>. Den Grundstock der Stücke c. 8, 4—22 und 10, 19—24 weist er dann nebst c. 1—7, 1 und c. 15 der hexateuchischen Quelle E zu. Erweiterungen und Uebearbeitungen sieht er in c. 7, 2—8, 3. c. 12 und den angeführten Ausscheidungen; doch sind ihm auch diese noch vordeuteronomisch, weil Jeremia 15, 1 auf die Fürbitte Samuel's für das Volk hinweist, von der nur c. 7 und 12 berichten. Dieser letzte Punkt wird als höchst beachtenswerth festzuhalten sein. — Was nun die vollzogenen Ausscheidungen betrifft, so lehrt ein Blick in den Text, daß Cornill auch hier sehr künstlich und gewaltsam zugleich verfährt. Unter seinen Gründen ist nur *ein* winziges sprachliches Moment, das כאשר אמרו in 8, 6, wie er es auffaßt, für כי א' ; aber wenn man richtig übersetzt : „Dem Samuel aber gefiel das Ding nicht, wie [als] sie sprachen etc.“, so ist die Wendung ganz unanfechtbar.

---

<sup>1)</sup> Cornill scheidet aus : c. 8, 5 von הנה bis עתה, v. 6 bis שמואל, v. 7 von שמע an, v. 8 ganz und das erste Wort von v. 9; sodann 10, 17 f. und v. 19 bis ועתה : die genannten Worte immer eingeschlossen. Vor den Rest von 8, 6 muß er ein ויהי einschieben. Herrmann weist diese Ausscheidung ab; Gotthold (De fontt. et auctor. historiae Sauli, Diss. Gotting. 1871, eine veraltete Arbeit) sah vielmehr in 8, 3 c. 5 c. 9 b deuterom. Einschübe.

Die übrigen Gründe bewegen sich füglich in einem Zirkel, da sie auf die Uebereinstimmung mit c. 7, 2—8. 3 und c. 12 hinauslaufen, deren Abstammung aus einer andren Quelle doch mit keinen andren Gründen bewiesen werden kann und von Cornill bewiesen ist, als die Interpolation von 8, 4 ff. und 10, 17 ff. selbst. Alles beruht hier auf dem sachlichen Moment der grundsätzlichen Verwerfung des Königthums, und vielleicht könnte man Cornill zustimmen, wenn der Rest der beiden Abschnitte diesem Moment entschieden widerspräche. Aber so sehr er sich bemüht, die gutartige, rein sachliche Natur des „Königsrechtes“ nachzuweisen (S. 127 f.): die Mißbilligung des Königthums durch Samuel und die Verstockung des Volkes (vgl. dafür besonders 8, 19 f.) bleibt doch in 8, 11—20 in ihrer vollen Schärfe erhalten, so daß mit der Ausscheidung gar nichts erreicht wird<sup>1)</sup>. Auch darin behalten W. und K. Recht, daß c. 7 und 12 sich in Stil und Eigenart von den übrigen Stücken durchaus nicht trennen lassen. — Dagegen ist es Cornill meines Erachtens gelungen, die Quelle von M. richtig zu bestimmen, und ich glaube seine Gründe dafür noch erheblich verstärken zu können; aber keine andren Bestandtheile legen dafür so lautes Zeugniß ab, wie die von ihm verworfenen cc. 7 und 12.

Zunächst der sprachliche Nachweis. Für E sprechen folgende Wendungen: 7, 3 (4) הָסִירוּ אֶת-אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר, vgl. Gen. 35, 2. 4. Jos. 24, 14. 23 (20). Richt. 10, 16; הָכִינוּ הָפֵטִי vgl. Jos. 24, 23 dasselbe mit הָפֵטִי vgl. auch den ganzen Vers mit Jos. 24, 14. 23; zu v. 3. 4 vgl. auch Richt. 2, 13. In v. 5, ebenso 12, 19. 23 (vgl. 7, 8 f.) das

<sup>1)</sup> Einige nebensächliche Bedenken Cornill's treffen nur die Wahrscheinlichkeit des geschilderten Hergangs an sich und gelten kaum minder nach der Ausscheidung. Erwähnt sei, daß Cornill an der Heimsendung der Aeltesten aus Rama und der Einberufung einer neuen Volksversammlung nach Micpa Anstoß nimmt. Mich dünkt vielmehr, daß man ohne das Samuel's und der Aeltesten Vorgehen in einer so wichtigen Sache geradezu tumultuarisch nennen müßte.

הַחִפְּלֵל אֶל־יְהוָה בְּעֶד פֶּל' dazu ist weniger mit Cornill Ex. 32, 11 f. 32. Num. 14, 13 f. zu vergleichen, wo derselben Sache das gleiche Wort fehlt, als Gen. 20, 7. 17. Num. 11, 2. 21, 7, die einzigen Stellen, wo dieses vorkommt, alle bei E. In v. 6, ebenso 12, 10, ist das Bekenntniß des Volkes הִטָּאנוּ, dort mit folgendem כִּי וְנִי, sicheres Zeichen für E, sonst nur noch Num. 14, 40. 21, 7. Jud. 10, 10. 15, auch die Umgebung ist an diesen Stellen zu vergleichen. In v. 12 der Stein, der aufgerichtet wird, vgl. Jos. 24, 26, sicher als Maçgebe, vgl. Gen. 28, 18. 22. 31, 45 ff. 35, 20 bei E; möglich, daß hier und in Jos. 24 der Namen Maçgeba gestrichen oder verwischt ist, jedenfalls ist diese Aufrichtung bei D und seinen Nachfolgern undenkbar. In v. 14 הָאֲמֹרִי für die nichtisraelitischen Bewohner Kanaan's.

In c. 8 ist weniger an Einzelheiten hervorzuheben. עֲשֵׂה מַעֲשִׂים im sittlichen Sinne v. 8 wie Gen. 20, 9, vgl. Num. 16, 28; zu v. 8 überhaupt vgl. Jos. 24, 16; אֱלֹהִים אֲחֵרִים findet sich so oft in Stücken, deren Grundstock aus E stammt (Ex. 20, 3. 23, 13. Jos. 24, 2. 16. Jud. 10, 13), daß man es entweder auch E zusprechen muß oder doch aus diesem Pfropfreis mit Wahrscheinlichkeit auf den Stamm E schließen darf; zu v. 12 vgl. Ex. 18, 21. 25; סָרִיס v. 15 im Hexateuch nur bei E Gen. 37, 36. [39, 1 redactioneller Einschub nach E] 40, 2. 7; zu 18a vgl. Jos. 24, 22.

In 10, 17 ff. vgl. v. 18 mit Richt. 6, 8 f. aus E<sup>1)</sup>. Das וְעָתָה mit folgender Aufforderung v. 19. 12, 7. 10 ist bei E besonders beliebt, vgl. nur Jos. 24, 14. 23, bei Dst

---

<sup>1)</sup> Diese Ableitung von Richt. 6, 7—10 ist neu und bedarf kurzer Begründung. Vgl. zu 7a: Jos. 24, 7; zu 7b: Gen. 21, 21. 25 u. s. w., Dst nur einmal, Jos. 14, 6; zu 8b: Jos. 24, 23. 17. 5 f. 17; zu 9a: Ex. 3, 9. Jos. 24, 10; zu 9b: Jos. 24, 18. 12; zu 10: Jos. 24, 17 f. 14. 15. 24. Was Stade zu Richt. 10 bewiesen hat, daß Rd die Grundzüge seiner Pragmatik im Richterbuche von E übernommen habe, wird hierdurch bestätigt und ergänzt. Diese Pragmatik aber schließt die Verwerfung, weil die Entbehrlichkeit des Königthums in sich.

selten. Ebendas. הִתְנַצֵּב hintreten, herzutreten, zu bestimmtem Zweck, in bestimmter Erwartung v. 19. 23. 12, 7. 16 gehört fast nur JE, vorwiegend E, vgl. Ex. 2, 4. 19, 17. Num. (11, 16). (22, 22). 23, 3. 15. Deut. 31, 14. Jos. 24, 1, außerdem in den alten Geschichtsbüchern nur noch Ex. 8, 16. 9, 13. 14, 13. 34, 5. Sam. II, 18, 30. 23, 12, worunter sicherlich noch Stellen aus E oder seiner directen Nachfolge. Bei D und Nachfolgern heisst das Wort nur „standhalten“ gegen einen Angriff, Deut. 7, 24. 9, 2. 11, 25. Jos. 1, 5. Für die ganze Loosscene bei der Wahl hat Cornill mit Recht auf die Achan-Geschichte Jos. 7 aus E verwiesen, die allein in allen Stücken damit übereinstimmt.

In c. 12 vgl. zu v. 2 Gen. 48, 15. Das עַר יְהוָה בָּכֶם in v. 5, nach LXX auch v. 6 zu lesen, und darauf das Eingeständniß mit עַר findet seine genaue Parallele nur Jos. 24, 22, daneben Ruth 4, 9—11; ähnlich, ohne das Eingeständniß, mit עָרָה Jos. 24, 27 und wiederum bei E Gen. 31, 44 ff. Sonst ist solche Anrufung zum Zeugen sehr selten (Rj Deut. 31, 19 ff., spät Jos. 22, 27 ff., sonst prophetisch); niemals bei D u. s. w. Die Anrufung der Sendung des Mose und Aaron v. 8 und v. 6 findet ihres Gleichen in den Geschichtsbüchern nur in Jos. 24, 5, überhaupt muß zu v. 6 und 8 Jos. 24, 4—6. 17 im ganzen Umfang verglichen werden. Zu 14aa vgl. Jos. 24, 14. 24. Zu dem Ausdruck in v. 16 vgl. statt Deut. 1, 30. 4, 34. 29, 1 vielmehr Ex. 18, 14. 17. 22 bei E, für לְעֵינַי פֶּל' Ex. 7, 20; zu רָעַתְכֶם v. 17, כָּל-הָרָעָה v. 20 vgl. Gen. 50, 15 bei E, dasselbe nie bei D; שֵׁם יְיָ הַגָּדוֹל v. 22 nur noch Jos. 7, 9; ebendort בָּעֵבֹר, nie bei D, bei E z. B. Gen. 21, 30; חֲלִילָה לִי כִחְטֵא v. 23 vgl. Jos. 24, 16, חֵל' überhaupt nie bei D; zu 24a vgl. Jos. 24, 14a. Dazu kommen noch die oben angeführten wichtigen Wendungen הָטְאוּ וְנָ' in v. 10, הִתְנַצֵּבוּ v. 7. 16, הִתְפַּלֵּל וְנָ' 19. 23<sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Die Berührungen mit Jos. 24 sind zum großen Theil schon von

Gegen alle diese Zeugnisse halten die von Kuenen (O<sup>2</sup> I S. 377 f.) für D beigebrachten Wendungen um so weniger Stand, als sie zumeist gleichzeitig E angehören oder nicht genau übereinstimmen. **בְּכָל-לִבְכֶּם** 7, 3. 12, 20. 24 findet sich im Deut. an allen Stellen (9), dazu auch Jos. 22, 5. 23, 14 und, was sehr wichtig, auch in der deuteronomistischen Stelle Kön. I, 2, 4, ähnlich Sam. I, 2, 35, nur mit folgenden **וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם**, eine solcher Einstimmigkeit gegenüber sehr bemerkenswerthe Abweichung; das **לְבָדוּ** in 7, 3. 4 findet sich nicht Deut. 6, 13. 10, 20. 13, 4, ähnlich ist bei D etc. nur **אֵין עוֹד מְלַבְדּוּ** Deut. 4, 35, ganz gleich nur Ex. 22, 19, wahrscheinlich E, dem Sinne und dem sonstigen Ausdruck nach aber am ersten zu vergleichen Jos. 24, 14 f. Zu dem **הָמָאָנִי** 7, 6. 12, 10 führt K. Deut. 1, 41 an, aber diese Stelle beweist für E als *Citat* von Num. 14, 40; die andere Stelle Richt. 10, 10 [nebst 15] stammt aus E, die übrigen vgl. oben. Dem **הָעֵר הָעֵיר בָּהֶם** 8, 9 sind die angeführten Stellen Deut. 30, 19. 31, 28 wenig ähnlich, mehr schon 8, 19, am besten aber Stellen aus JE wie Gen. 43, 3. Ex. 19, 21. 23. Zu 10, 18 habe ich selbst oben Richt. 6, 8 f. verglichen, weil vielmehr aus E, wie die dort angeführten Parallelen beweisen, insbesondere vgl. zu **הַלְחָצִים** wie Richt. 2, 18 bei Dst auch Ex. 3, 9 bei E.

Entscheidend ist vor allem das Verhältniß von 8, 5b. 19 f. 10, 19a. 24a zu dem Königsgesetz Deut. 17, 14 ff. Die Uebereinstimmung ist sehr groß: die Ausdrücke **אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ יְיָ, בְּכָל-הָעָוִים, שֵׁים מֶלֶךְ עַל** stellen unmittelbaren Zusammenhang außer Zweifel. Nach Wellh. und Kuenen

---

Graf (Gesch. Büch. S. 98) und Schrader (de W.<sup>8</sup> S. 342 f.) bemerkt; der letztere weist die Stücke deshalb J zu. Nur solche Berührungen sind angeführt, die nach den genannten Untersuchungen Kuenen's und besonders Dillmann's dem eloh. Grundstock des Stückes, nicht der deuterou. Uebearbeitung zufallen.



ist M. abhängig von D. Aber wo anders wird D gegenüber so geurtheilt? Wenn D spricht wie hier: „Wenn du in das Land kommen wirst etc. und du wirst sagen: *„Ich will einen König über mich einsetzen wie alle Völker um mich her“*, so sollst du *über dich zum König einsetzen, welchen Jahwe dein Gott erwählen wird* etc. etc.“ — herrscht nicht allgemeine Uebereinstimmung, daß der Deuteronomiker dann auf Thatsachen zurückblickt, die hinter ihm liegen, die wirklich nach seiner Meinung so und nicht anders sich ereignet haben, wie bei der Anspielung auf das Centralheiligthum zu Jerusalem u. s. w.? Und wie dort der Name Jerusalem, so ist hier der Name Samuel natürlich ausgeblieben und damit aus dem sehr passenden „Setze *du* einen König *über uns* ein!“ ein sehr sonderbares „*du* sollst einen König *über dich* einsetzen“ geworden. Daß die ganze Erzählung M. benutzt ist, liegt auf der Hand, und dadurch wird wiederum ein Wahrscheinlichkeitsgrund für E als Quelle von M. gewonnen. Aus der milderen Beurtheilung des Königthums bei D spricht nur der Judäer gegenüber dem Nordisraeliten, nicht das frühere Zeitalter.

Wo bleiben ferner in den Reden die „Satzungen und Rechte und Gebote und Gesetze Jahwe's, die Thora Mose's“? Und die eigenthümlichen Riten in 7, 6 ff. sind allerdings noch nicht die des Priestercodex (Wellh.); aber sie erklären sich doch auch leichter bei E als bei D, und das Fasten auch außer der Trauer hat an c. 14, 24 f. ein genügend altes Vorbild. Endlich sind Neuschöpfungen von Thatsachen, nicht bloß Reden, von solchem Umfang bei der deuteronomistischen Redaction ganz ohne Beispiel, vor allem, wenn es sich um eine selbständige Darstellung handelt, was hier zweifellos der Fall ist.

Nur bei der Ableitung von E findet die starke Mißbilligung des Königthums ihre Erklärung. Sie stammt aus dem Nordreich und stützt sich auf den Propheten Hosea,

auf den Wellhausen (Bl.<sup>4</sup> S. 213) richtig hinweist, ohne diesem Fingerzeig zu folgen. Hervorzuheben sind besonders die Stellen 8, 3 ff. 10, 3. 13, 10 f. Zugleich erweist sich Hosea als die Quelle für manche Wendungen von M., auch solche, die man sonst von D herleiten könnte. Zu **אֶל-יְהוָה** 7, 3 vgl. Hos. 7, 7; zu **מֵאֵם אֶת-יְהוָה** 8, 7 vgl. 4, 6. 9, 17; zu **עָשָׂקְתִּי וְרָצוֹתִי** 12, 3 f. vgl. statt Deut. 28, 33 Hos. 5, 11; zu **שָׂכַח אֶת-יְיָ** 12, 9 statt Richt. 3, 7 Hos. 2, 15. 8, 14. 13, 6; zu **רָעַתְכֶם, רָעָה** Uebelthat 12, 17. 20 Hos. 7, 2. 9, 15. 10, 15; zu dem **לֹא לְעֹשֵׂת אֲתָכֶם לוֹ** Hos. 7, 2. 9, 15. 10, 15; zu dem **לֹא לְעֹשֵׂת אֲתָכֶם לוֹ** 12, 22 die Ausführung bei Hosea, die in 2, 25 gipfelt. Endlich ist der prophetische Ton der Rede im allgemeinen, besonders in c. 12, aus solcher Anlehnung leicht zu erklären.

Noch ein Grund für sehr späte Abfassung der capp. 7. 8. 10, 17 ff. 12<sup>1)</sup> wird abzuwehren sein, der seit Wellhausen (vgl. Prolegg.<sup>2</sup> S. 268) geltend gemacht wird, das benjaminitische Miçpa als Versammlungsort für Gesamtisrael. Es findet sich neben unsren Capiteln in einer Quelle von Richt. 20. 21 ebenso, und Wellh. vermuthet, daß es in beiden Erzählungen zu dieser Rolle gelangt sei erst auf Grund der geschichtlichen Bedeutung, die es laut Jer. 40 ff. nach der Zerstörung Jerusalems erlangt habe. Eine Möglichkeit, die erst Werth erhält, wenn ihr andre, entscheidende Gründe zur Seite stehen; ist das nicht der Fall wie hier, so bleibt eine andre Auffassung wahrscheinlicher. Von manchem früher bedeutsamen Ort und Heiligthum erfahren wir in unsren lückenhaften Geschichtsdarstellungen nur gelegentlich, und andre wird es gegeben haben, von denen wir nichts wissen. Daß Miçpa nach der Zerstörung Jerusalems zum Sitze Gedalja's er-

<sup>1)</sup> Cornill führt diesen Umstand besonders für die Ausscheidung von 10, 17. 18 an. Thatsächlich findet sich ja Miçpa nur in c. 7 und 10, 17, nicht in c. 8, und in c. 12 nur durch Anschluß an 10, 24.

wählt wurde, hat es gewiß seiner verhältnißmäßigen Bedeutung zu danken, und bezeichnet das heutige Nebi Samwil seine Lage, wie höchst wahrscheinlich, so muß es eine sehr alte Stadt sein. Auch daß wir in der ganzen Richter- und Königszeit sonst nichts von dem Orte hörten, bedarf doch der Berichtigung aus Kön. I, 15, 22, seiner Befestigung durch König Asa zugleich mit Geba<sup>1</sup>. Daß in Richt. 19—21 gerade die Schicht, in welcher Miçpa als Versammlungsort vorkommt, in ältere, vermuthlich vor-exilische Zeit hinaufreicht, ist hier nicht der Ort zu zeigen.

Müssen wir so die Erzählung von M. nicht von einem Deuteronomisten, sondern von E ableiten, so bleibt doch jene Bestimmung richtig, wenn sie nur auf das gebührende Maß beschränkt wird. Deuteronomistisch *überarbeitet* sind bekanntlich die vorhergehenden und gewisse nachfolgende Capitel des Samuelbuches, und nirgends ist nach dem Beispiel des Hexateuchs und des Richterbuches eine solche Uebersetzung sicherer zu finden, als in pragmatischen Auseinandersetzungen, wie sie in M. vorliegen. Sicher deuteronomistisch ist hier wie vorher die chronologische Notiz in 7, 2: וַיְהִי עֲשָׂרִים שָׁנָה. Denn man sagt entweder „es verging eine lange Zeit“ und läßt dann die Dauer unbestimmt oder „es dauerte 20 Jahre“, nicht beides<sup>1</sup>).

So mag in c. 7 auch andres von Rd hinzugefügt oder verändert sein, wenn auch das Meiste, was man für D hält, von E stammt oder doch ebenso gut von ihm stammen kann. Denn der Sprachgebrauch von D hat so viel aus dem von E übernommen, daß es neben dem sicher Elohistischen, was hier reichlich vorhanden ist, ein Grenzgebiet giebt, auf dem die Entscheidung schwer fällt. Rd glaube ich am ersten zu erkennen in v. 13 und in dem

---

<sup>1</sup>) Klostermann sucht dem durch Annahme von Lücken auszuweichen und stellt einen sehr engen Zusammenhang mit dem vorigen her; seiner Kühnheit vermag ich auch hier nicht zu folgen.

Richten Samuel's in v. 15. Ursprünglich, so in v. 6 und 16, heisst allerdings שָׁפֵט hier etwas ganz andres als im Richterbuch; doch mag die stereotype Bezeichnung bei Rd davon entlehnt sein. Das eben Gesagte gilt auch von c. 8 und 10, 17 ff.; deutlich nachweisbar aber ist die Uebersetzung wieder in c. 12. Dort enthalten die Verse 9 ff. eine Reihe von deuter. Ausdrücken (אֲבִיבָם, v. 9, מָכַר בֵּינָם v. 11, מִסְכִּיב v. 11, מָרָה אֶת־פִּי י"ו, 14 f.; für andre ist die Grenze nicht so sicher zu ziehen): aber dieser Abschnitt geht auch, wie Wellh. richtig bemerkt, „bis zum Widerspruch mit sich selber“ in der Berücksichtigung der Erzählung G., wenn in v. 12 der Kriegszug des Nachasch (c. 11) zum Motiv der Bitte um einen König gemacht wird. Dieser Lapsus schlimmster Art kann um so weniger dem Verf. zugeschrieben werden, da er nicht allein steht: oder ist es denkbar, daß Samuel spricht: „Und Jahwe sandte den Jeruba'al und den Bedan (nach LXX und Syr. Baraq) und den Jephtah *und den Samuel*“<sup>1)</sup> (v. 11)? Nicht M. selbst ist also von G. abhängig, sondern nur der Uebersetzer blickt darauf zurück. Auch hier ist schwer zu sagen, wie weit sich die Uebersetzung im einzelnen erstreckt: der Rückblick selbst von v. 8 an ist durchaus nach der Art von E (vgl. Jos. 24); wäre er rein erhalten, so ließe sich danach E's Antheil am Richterbuche annähernd bestimmen<sup>2)</sup>.

Vielleicht ist auch aus 7, 12 ein störender Eintrag zu entfernen. Samuel benennt die Stätte seines Sieges Eben-haezer nach dem aufgerichteten Steine; der Name aber bestand schon vorher und bezeichnet in c. 4 vielmehr die Stätte der beiden Niederlagen Israels (4, 1. 5, 1). Nun

<sup>1)</sup> Klost. setzt שְׁמֹאֵל für שְׁמִשֹּׁן ein nach LXX Luc. und Syr., was doch wohl Verbesserung ist.

<sup>2)</sup> Für c. 7 und 12 nimmt auch Schrader eine deut. Uebersetzung an: er scheidet dafür aus Theile von 7, 3. 4. 12, 7—16. 20b. 21. 22. 23b. 24b. 25. Gotthold c. 12 ebenso, nur ohne 22, dazu 6b.

ist die Schlacht in c. 7 dicht bei Miçpa (etwa eine Meile nordwestlich von Jerusalem) geschlagen. Soweit im Binnenlande dürfen wir die Philister in 4, 1 noch nicht suchen. Schon Wellh. hat für עָרַן הַנָּהָה יְעָרָנִי יְיָ schön vermuthet: עָרַן יְהִי כִי עָרַן (vgl. Jos. 24, 26 f. und hier c. 12, 5). Daraus wird der Name erst vom Uebersetzer gezogen sein. Der Widerspruch zwischen dem jetzigen Texte und c. 4, 1. 5, 1 ist gewiß nicht so bedenklich wie der zwischen 12, 12 und c. 8, man darf ihn daher diesem Uebersetzer zutrauen. Uebersetzung der Stelle, und zwar im deuteronomistischen Geiste, ist schon darum hier wie an ähnlichen Stellen höchst wahrscheinlich, weil die Bezeichnung des Steines als Maçßebe fehlt. Was dadurch verloren ging, könnte durch den bedeutungsvollen Namen ersetzt sein. Nöthig wird diese Annahme, wenn man mit Cornill jene Capitel aus derselben Quelle E herleitet, worüber hier nicht zu handeln ist.

Ueber die redactionelle Verknüpfung von M. und G. ist oben das Wichtigste gesagt; hier nur noch einige Nachträge. Für einen redactionellen Eintrag aus M. in G. halte ich in 9, 2 das „von der Schulter aufwärts höher als alles Volk“ (vgl. 10, 23); nach dem „es war unter den Kindern Israel kein schönerer als er“ kommt es ungeschickt nachgehinkt, und das כל-הָעָם paßt nur auf die anwesende Versammlung. Dasselbe gilt wohl von אֶת-דְּבַר הַמְּלוּכָה 10, 16 (oder 16 b ganz, so Herrm.), da das Wort sonst hier nur in den Zusätzen 10, 25. 11, 14 vorkommt. —

Und nun einen Schritt über die Königswahl Saul's hinaus. Daß die herrlichen Capitel 13 und 14 die Fortsetzung von G. in c. 11 bilden, wird von Niemand, der diese Quellen unterscheidet, bestritten; ob 13, 2 sich unmittelbar an 11, 25 anschließen läßt, mag dahingestellt bleiben, viel braucht dazwischen nicht zu fehlen.

Dagegen ist es klar, daß c. 15 diesen Zusammenhang nicht fortsetzt. Es erzählt von dem Kriege Saul's gegen

die Amalekiter, dessen in der Schlufstübersicht c. 14, 48 bereits kurz Erwähnung gethan ist. Muß das Capitel schon deshalb einer andren Quelle zugewiesen werden, so ergibt sich die Zugehörigkeit zu M. auch aus der Rolle, die Samuel darin spielt, wie aus der Verwandtschaft der Sprache und der Ideen. Daß das Stück mindestens nicht im gewöhnlichen Sinne deuteronomistisch ist, haben auch Wellhausen und Kuenen anerkannt. Cornill hat es mit dem Grundstock von c. 8, 4 ff. und 10, 17 ff. E zuerkannt. Mit den aus diesen Abschnitten ausgeschiedenen Interpolationen wie mit c. 7, 2—8, 3 und c. 12 steht es ihm allerdings in unversöhnlichem Widerspruch durch die Liebe Samuel's zu Saul, die sich selbst bei seiner Verwerfung ebenso wie in dem jubelnden Ausruf 10, 24 geltend mache. Aber mit der *grundsätzlichen* Verwerfung des Königthums bildet die Liebe zu *der Person* dessen, den Jahwe durch das heilige Loos zum König bestimmt hat, zu dem Gesalbten Jahwe's, nicht einen ausschließenden, sondern nur einen tragischen Contrast, denselben, den wohl sämtliche Propheten an ihrem Herzen erfahren haben und insbesondere ein Hosea und ein Jeremia so ergreifend schildern. So ist das Stück in Wahrheit die unmittelbare Fortsetzung von c. 12, die Probe auf den Gehorsam, der dort als Bedingung für den Bestand des neugeschaffenen Königthums verlangt wird, ebenso wie in Jos. 24 für den dort geschlossenen Bund. Weil er sie nicht besteht, sondern den verhängten Bann nur unvollständig ausführt, wird Saul verworfen. Die Abhängigkeit von Hosea tritt hier besonders deutlich hervor: das ganze Capitel klingt wie eine Illustration zu Hos. 13, 12, und das Urtheil Samuel's in v. 23 b und 26 b entspricht faßt wörtlich Hos. 4, 6 <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Der Text des Capitels giebt nur in Einzelheiten zur Verbesserung Anlaß; die mildernde Darstellung von Saul's Verhalten, die durch Klostermann's kühne Vermuthungen erzielt wird, läuft der Meinung des Stückes schnurstracks zuwider.

Für E als Verfasser vgl. Cornill a. a. O. 134—137. Seine Hauptbeweise führe ich im Folgenden an und füge noch einiges hinzu, namentlich auch zur Widerlegung der Nachweise Kuenen's. Die Erzählung von Amaleq's Gegnerschaft beim Auszug aus Aegypten und die schriftlich niedergesetzte Verheißung, daß Amaleq mit Stumpf und Stiel solle ausgerottet werden, findet sich in Ex. 17, 8—16, mit höchster Wahrscheinlichkeit von E's Hand, und daß Deut. 25, 17—19 dasselbe bringt, beweist nur noch mehr für E, zu פָּדָרָךְ (Kuenen für D) vgl. Gen. 45, 24. Ex. 18, 8. Num. 21, 5. Den Bann in seiner ganzen Schärfe, seine Uebertretung und die Strafe dafür vgl. sehr ähnlich in Jos. 7 aus E (Kuenen הַחֲרִים für D); der Tod des Agag v. 32 f. erinnert lebhaft an Zebach und Qalmunna Richt. 8, 18 ff., wahrscheinlich E, sein Name selbst mit der Besiegung Amaleq's findet sich in der Bileam-Weissagung Num. 24, 7 bei E<sup>1</sup>). An Einzelheiten vgl. הָקִים אֶת דָּבָרִי פֶל' v. 11 neben späteren Stellen mit Num. 23, 19; 11 b mit Num. 12, 13 und die Fürbitte für Saul, die darin liegt, mit Jer. 15, 1, vgl. oben; v. 12 הַשָּׂפִים בִּפְקָר; besonders vgl. den ganzen v. 29 mit Num. 23, 19 (לֹא אִישׁ אֶל וְיָכֹז וּבִן-אָדָם) (וַיִּהְיֶה); in v. 24 עָבַר אֶת-פִּי יְהוָה nur bei E, Num. 14, 41. 22, 18. 24, 13; in v. 30 die Aeltesten wie 4, 3. 8, 4 und oft bei E; in v. 35 הֶתְאַבֵּל, im Hexateuch nur bei E, Gen. 37, 34. Ex. 33, 4. Num. 14, 39. Die einzige wirklich deuteronomistische Redensart (Kuenen) עָשָׂה הָרַע בְּעֵינַי י' in v. 19 b $\beta$  kann neben 19 a. b $\alpha$  Zusatz sein, vgl. immerhin Gen. 41, 37 : וַיִּטֵּב הַדָּבָר בְּעֵינַי פָּרְעָה.

Neben diese Erzählung von der Verwerfung Saul's aus M. = E tritt nun eine andre in Gestalt zweier Einschübe in G., 10, 8 und 13, 7 b—15 a.

<sup>1</sup>) Dort freilich ohne den üblen Beigeschmack hoseanischer Betrachtung des Königthums, daher gewiß einer früheren Schicht angehörig.

Die Einschiegung ist deutlich. Die Aufforderung, nach Eintreffen der Zeichen zu unternehmen, was immer sich ihm darbiete (10, 7), bildet den Abschluß von Samuel's Anweisung, sie schließt so viele Möglichkeiten in sich, daß der Befehl, dann zum Opfern nach Gilgal hinabzugehen und dort 7 Tage auf Samuel's fernere Offenbarungen zu warten, daran gar nicht gehängt werden kann. Die Lückenhaftigkeit der Erzählung vom Eintreffen der Zeichen in v. 9 ff. (vgl. Klost.) und das falsche וְהָיָה in v. 9 sind wohl Folgen des Einschubs. — In c. 13 schließt 15 b unmittelbar an 7 a an. Das Fünftel seines Heeres, welches die dort geschilderte Panik übrig gelassen hat, hat Saul nun an den einzigen Ort Gibeon Benj. zusammengezogen, während die Philister zu Michmasch lagern, wo anfänglich *er* mit dem einen Heerhaufen gestanden (vgl. 15 b. 16 mit 2, unrichtig streichen Stade und Herrm. auch 15 b als aus 14, 2). Dazwischen ist für die Begegnung mit Samuel kein Raum, auch muß Saul eigens dazu nach Gilgal hinab- und wieder heraufgeführt werden<sup>1)</sup>. Durch diese Eingriffe scheint die ausdrückliche Mittheilung, daß Saul vor den Philistern von Michmasch auf Gibeon zurückwich, beseitigt zu sein<sup>2)</sup>.

Sachlich ist diese Verwerfungsgeschichte widersinnig, denn Saul hat sich streng an Samuel's Anweisung gehalten, ja selbst nach Ablauf der 7 täglichen Frist noch nichts Entscheidendes unternommen. Die Kampfesfreudigkeit der folgenden Abschnitte, Saul's ungezwungene religiöse Sorgfalt und Scheu (14, 18 f. 24. 33 ff. 36 ff.) sind mit der göttlichen Verwerfung des Ugehorsamen in 13, 8 ff. unvereinbar. — Wie ist nun diese Parallelerzählung entstan-

<sup>1)</sup> In v. 4 ist mindestens הַגִּלְגָל Zusatz zu diesem Zwecke (Stade, Cornill), vgl. ferner 7 b und 15 a (nach LXX ergänzt).

<sup>2)</sup> Benutzt in den Worten des Einschubs v. 11: וּפְלִשְׁתִּים נֹאֲמָסִים וּמִכְמָשׁ, vielleicht auch in 7 b. Cornill will einfach in v. 4 statt הַגִּלְגָל ein גִּבְעֹתָה lesen, ebenso Herrmann.



den? Ziemlich allgemein stellt man die Abhängigkeit von c. 15 fest (so Wellh., Stade, Ku., Corn.), nach Wellh. kam dem Interpolator der Bruch zwischen Samuel und Saul in c. 15 viel zu spät. Aber damit ist die Verdoppelung desselben nicht erklärt; vielmehr ist 10, 8. 13, 7 b—15 a *neben* c. 15 überhaupt nicht zu verstehen, eben so wenig aber neben der Königswahl in Miçpa (10, 17 ff.) und der Rede Samuel's in c. 12. Denn nothwendig muß nach der Meinung dieser Zusätze die Zusammenkunft Samuel's und Saul's in 13, 8 ff. das erste Wiedersehen nach 10, 8 sein, woraus schon Wellh. (Prol. S. 270 Anm.) richtig schloß, daß sie älter seien als 11, 12—14, d. i., wie nachgewiesen, die Vereinigung von M. und G. Das Stück sieht eben von M. völlig ab, es gehört in die Sondergeschichte der Fassung G. War c. 15 das Muster der Interpolation, was nicht zu beweisen steht, so ist um so mehr dieses Muster von dem Interpolator nicht aufgenommen worden. Der Untergang Saul's mit seinem ganzen Hause und sein Ersatz durch das Haus David's wollte theokratisch erklärt sein. Diese Erklärung liefs sich in der alten Ueberlieferung G. nur durch einen Einschub geben, wurde aber daneben und vielleicht schon früher eines der Kernstücke der neuen, durch und durch theokratischen Geschichtsdarstellung von E.

Zur Fassung vgl. נָגִיד עַל עַמּוֹ 13, 14 nach 9, 16. 10, 1; הָרִאשׁוֹן 13, 12 in älterer Zeit nur bei JE Gen. 43, 31. 45, 1.

Die Quelle E noch weiter zu verfolgen ist hier nicht meine Absicht; ich werde daher auch nicht auf diejenigen Abschnitte eingehen, die Cornill ihr in dem oben erwähnten zweiten Aufsatz zugewiesen hat. Dennoch darf ich an dem Zwillingsbruder nicht vorübergehen, den meines Wissens Wellhausen zuerst und nach ihm Viele, auch Cornill, dem letztbesprochenen Capitel 15 an die Seite gestellt haben, ich meine Capitel 28, 3—25.

In c. 28, 1 f. wird erzählt, wie bei einem neuen Kriege des Philisterbundes gegen Israel David als Vasall des

Achisch von Gath mitziehen soll und sich dazu bereit erklärt, c. 29 erzählt, wie die übrigen Philisterfürsten ihm mißtrauen und den Achisch veranlassen ihn heimzuschicken. C. 30 erzählt von seinen Erfahrungen bei der Heimkehr nach Çiqlag, erst c. 31 setzt den Faden von 28, 1 f. fort.

Dazwischen ist 28, 3—25 zweifellos Einschub. Saul wünscht vor der Entscheidung ein Gotteswort; da Jahwe aber auf keine Weise sich ihm offenbaren will, schleicht er sich bei Nacht zu einer Todtenbeschwörerin zu Endor, und der heraufbeschworene Samuel weissagt ihm die Niederlage und seinen und seiner Söhne Tod. Tief erschüttert von dem Erlebten und matt vor Hunger wird er von dem Weibe mit Speise erquickt und kehrt ins Lager zurück. Das Stück ist von hohem Werthe in cultur- und religionsgeschichtlicher Beziehung als einzige Darstellung der Todtenbeschwörung im A. T. (die Nennung ziemlich häufig). Aber hier wird untrennbares dadurch auseinander gerissen, der Krieg ist 28, 4 schon viel weiter vorgeschritten als 29, 1 ff. Mit vielseitiger Zustimmung erkennt Wellhausen<sup>1)</sup> in dem Stücke die Hand des Verfassers von c. 15. Beweisend ist ihm v. 17 f., dazu die Rolle Samuel's und der Ton der Rede, so daß der Nachweis der Einheit des Verfassers hier mit seltener, abthuender Sicherheit erbracht zu sein scheint. Aber andre Gründe entscheiden meines Einsehens gegen diese Bestimmung. Die Rolle Samuel's ist in Wirklichkeit nicht die aus der Schicht M. (c. 7. 8. 10, 17 ff. 12. 15) bekannte, sondern die aus G. in c. 9—10, 16. c. 11. Denn nicht als Amtsvorgänger im Regiment des Volkes, nicht als Schiedsmann und Beirath ruft Saul Samuel's Schatten an die Oberwelt, sondern als den Seher, dessen Wort sich ihm bewährt hat, ruft er ihn in einem Augenblick, wo alle Orakel unter den Lebendigen ihm

---

<sup>1)</sup> Vgl. Prolegg.<sup>2</sup> S. 271—74, Bleek<sup>4</sup> S. 220; Stade, Gesch. I, S. 254 f.; Kuenen O<sup>2</sup> S. 378; Cornill, Kön. St. S. 42 f.

keine Antwort geben (v. 6. 15). Wie in andren entscheidenden Lagen in G. (14, 18. 37. 41), so wünscht auch hier Saul ein Orakel über den Ausgang ([בְּאַלְהִים] שְׁאֵל בְּיָהוָה). Genau wie in 14, 37 und nur da giebt ihm Jahwe keine Antwort, auch der Ausdruck ist der gleiche וְלֹא עָנָה, nur dort mit der Beschränkung בַּיּוֹם הַהוּא, hier mit Erschöpfung aller Möglichkeiten<sup>1)</sup>. Noch eine Wendung der Erzählung findet ihres Gleichen nur in c. 14, um so bezeichnender, da dieser Zug hier *zur Sache* nichts thut, das ist Saul's Schwächezustand, weil er Tag und Nacht nichts gegessen hat (לֹא אָכַל לֶחֶם), vgl. v. 20 b ff. mit 14, 24. 28 ff. Ebenso stellt sich neben die älteste Erzählungsschicht des Buches Sache und Ausdruck in v. 7, der Auftrag an die Diener und seine schleunige Ausführung (vgl. 16, 16—18, auch Kön. I, 1, 2 f.). Ferner ist die Erzählung im Ganzen und im Einzelnen äußerst anschaulich, dem besten ebenbürtig, und mag man auch nicht zu der Annahme neigen, daß diese Schicht, G und seine Fortsetzung, aus J stammen, so spricht doch jedenfalls gegen E die sachliche und stilistische Uebereinstimmung mit jener Quellenschrift, wie sie

---

<sup>1)</sup> Stade (a. a. O.) findet den Beweis späterer Abfassung des Stückes auch darin, daß Saul sich an die Propheten um ein Orakel solle gewandt haben. Nun sind aber doch Saul's Beziehungen zu den Nebiim durch c. 10 aus G. gesichert. Daß auch die alten Propheten göttliche Eingebungen äußerten, giebt Stade S. 477 zu, in welcher Weise das Orakel von ihnen begehrt und gegeben sei, läßt unsre Stelle offen. In jedem Falle ist die Quelle G. nicht so hoch anzusetzen, daß ihr Verfasser nicht auch hätte an ein prophetisches Orakel im späteren Sinne denken können. Daß der Verf. behauptet, Saul habe auch durch Urim [und Tummim] kein Orakel erhalten können, erregt ebenfalls bei Stade Bedenken. Aber die Anwendung dieses Orakels zeigt ja bei G. c. 14, 41 [LXX], das Ausbleiben der Antwort 14, 37 : es mußte also auch bei jenem die Antwort ausbleiben können, sonst hätte doch wohl Saul 14, 37 zu den U. und T. gegriffen. Die Antwort erfolgt in 14, 41 ff. nicht weil ein anderes Orakel gewählt wird, sondern weil es Gott nun einmal gefällt auf die Frage nach dem Schuldigen Antwort zu geben, auf Saul's frühere Frage nicht.

besonders die Verse 22—25 in höchst auffallender Weise gegenüber Gen. 18, 5 ff., auch Richt. 6, 19, verrathen.

Die einzige Instanz gegen alle diese Anzeichen ist der ausdrückliche Hinweis des erschienenen Samuel auf c. 15, den Ungehorsam im Amalekiterkriege und die Losreißung des Königthums von Saul (15, 28) in v. 17 f. Der aber kann eingeschoben sein und mußte eingeschoben werden, nachdem c. 15 aufgenommen war, zu dem sich diese Katastrophe wie die Erfüllung verhält. Einen starken Anhalt findet diese Annahme an der Ueberfüllung, derentwegen Wellhausen 19a oder 19b $\beta$  streichen will. Wenig passend ist auch die Vorausstellung der Aussage, daß das Königthum von ihm gerissen und David gegeben sei, in einem Zusammenhang, der den David nur im Hintergrunde zeigt. Vielmehr ist 17—19a eingeschoben, und Samuel's Rede lautet ursprünglich: „Warum fragst du mich denn, da doch Jahwe von dir gewichen und dein Feind geworden ist; morgen wirst du und deine Söhne bei mir sein [oder nach LXX: . . . . Söhne mit dir fallen], auch das Heer Israels wird Jahwe in die Hand der Philister geben.“ Man bemerke ferner, wie v. 3a von Samuels Tode, der Trauer ganz Israels und dem feierlichen Begräbnis zu Rama zwar zu M. stimmt, aber auch nicht zu 28, 4 ff. gehört, da dieser Satz ebenso wie 3b von dem Austreiben der Wahrsager durch Saul nur zur Vorbereitung von v. 9 und v. 11 zusammengestoppelt und vorausgeschickt ist, daß dagegen v. 4 in Stil und Inhalt zu 28, 1. 2. 29, 1. c. 31 trefflich paßt<sup>1)</sup>: und man wird nach alledem c. 28, 4—16. 19b—25 mit v. 2 und c. 29—31 auf eine Stufe stellen müssen.

---

<sup>1)</sup> Das hat Schrader gesehen und darum v. 4 von 3, 5—25 getrennt und der andren Quelle zugewiesen; unmöglich, weil v. 5 genau die Annäherung der beiden Heere voraussetzt, welche in v. 4 und nur da erzählt ist.

Das Stück scheint nur seine Stelle gewechselt zu haben. Die Philister ziehen ihr Heer zusammen, David soll und will mit Akhisch ausziehen 28, 1. 2. Sammelplatz der Philister ist Apheq, Israel lagert in der Ebene Jizreel, von Apheq wird David heimgeschickt u. s. w. c. 29. 30. Nach vollendeter Sammlung (וַיִּקְבְּצוּ) dringen die Philister bis an den Ostrand der Ebene Jizreel näch Schunem vor, Saul zieht sein ganzes Heer auf das Gebirge Gilboa c. 28, 4; Saul sucht ein Orakel und findet es bei Nacht durch die Todtenbeschwörerin 28, 5—25; die Philister greifen Israel an 31, 1<sup>1)</sup>. So schließt sich alles trefflich an einander an. Dafs der Inhalt Saul's Charakter widerspreche (so fast alle, auch Duncker) vermag ich nicht einzusehen. Saul's Gewohnheit, vor der Schlacht ein Orakel zu suchen, steht durch c. 14 fest, dafs die Noth ihn auch zur Todtenbeschwörerin treiben konnte, ist ganz glaublich; böse Augurien aber, ja auch nur schlimme Träume, haben manchen antiken Helden weich gemacht und ihm den Sieg geraubt. Den Grund des Stellentausches von 28, 4 ff. weiß ich nicht anzugeben<sup>2)</sup>).

Eines der Hauptergebnisse dieser Untersuchung, ja vielleicht das wichtigste von allen : dafs E im Gefolge Hosea's das Königthum im Volke Israel grundsätzlich verwerfe, hat Cornill inzwischen unabhängig von mir ins Auge gefaßt, in der Einleitung seines jüngsterschienenen

---

<sup>1)</sup> Man bemerke, dafs hier die Angabe, wo die Schlacht geschlagen wurde, vermifst wird, erst 1 b sagt, dafs „die Erschlagenen auf dem Gebirge Gilboa fielen.“ Die Ausdrucksweise erklärt sich vollkommen, wenn c. 28, 4 ff. voranging. Unrichtig füllt Stade (Gaupp) die Lücke aus, indem er sagt, in c. 29 würden die Israeliten erst in Folge der verlorenen Schlacht auf das Gebirge Gilboa zurückgeworfen. Das steht nicht da.

<sup>2)</sup> Das Richtige hat Stade gefühlt : „Man würde 28, 3 ff. eher nach 29, 1 erwarten“ (S. 255).

zweiten Aufsatzes kurz *als Möglichkeit* aufgeworfen und anerkannt, dann aber abgelehnt, weil ihm die Gründe für seine früher entwickelte Quellenscheidung in den betreffenden Capiteln zu überwiegen schienen. Man wird es mir nicht verargen, daß ich diese von mir selbständig erworbene Ueberzeugung nicht gerne verworfen sehe, ehe ich meine Gründe dafür entwickelt habe, und darin eine weitere Veranlassung erkenne, gerade jetzt meine Ergebnisse zu veröffentlichen. Daß sie niemanden mehr interessiren werden als Cornill selbst, darf ich ruhig voraussetzen, wie ich niemanden lieber überzeugte als ihn.

Das gewonnene Ergebniss ist aber auch methodisch von Werth und Wichtigkeit. Wenn nicht alles trügt, so läuft auch hier wieder die „Urkundenhypothese“ der „Ergänzungshypothese“ in verschiedenen Gestalten den Rang ab. Man darf darin wohl eine neue Aufforderung finden, in den Geschichtsbüchern des A. T. überall von der Voraussetzung redactionell vereinigter Quellen auszugehen, dagegen Nachträge, Erweiterungen, Einschübe nur zum Aufarbeiten der Reste heranzuziehen, immer mit dem Vorbehalt, daß auch dafür früher oder später die Urkundenhypothese vielleicht noch bessere Erklärung möchte bieten können.

Um Mißverständnissen vorzubeugen bemerke ich endlich, daß mir E neben verhältnißmäßig so jungen Bestandtheilen wie diese Schicht des Samuelbuches, die ich doch mit Jos. 24 und dem elohistischen Rahmen des Richterbuches *zum Körper der elohistischen Quelle* rechnen muß und nicht als späteren Eintrag betrachten kann, auch Stücke vom höchsten Alter in sich schließt. Er deckt sich eben so wenig wie J mit der Person eines einzigen Schriftstellers.

[Eingesandt im December 1887.]

# Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze.

Von C. Albrecht.

## II.

Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal des semitischen Nominalsatzes von dem arischen ist der Ausdruck der Copula. Die Sprachen arischen Stammes beweisen durch die schon fertige Herausbildung eines selbständigen Verbi substantivi einen reifern Sprachzustand. Schon im Sanskrit finden wir drei Wurzeln als reine Copula verwandt, und Nominalsätze ohne dieselbe sind nicht gerade häufig<sup>1)</sup>. Dieser arischen Sprachgewohnheit steht das Semitische direct gegenüber — es hat und braucht keine Copula, vielmehr stellt es Subject und Prädicat einfach unverbunden zusammen und überläßt es lediglich dem Geiste der Leser oder Hörer die beiden Satzglieder zur Einheit eines Satzes zusammenzufassen. Daß dies das Ursprüngliche und nicht etwa umgekehrt eine nachlässige Ellipse der späteren Sprache ist, ergibt sich aus folgender Erwägung: Wirkliche reine Verba substantiva sind Abstracta, ursprüngliche Abstracta hat keine Sprache, vielmehr hat sie sich solche erst durch Abschwächung des Begriffs aus ursprünglichen Concretis gebildet, und zwar das Verbum substantivum meist aus solchen, die eine Fortdauer, ein Bleiben, Verweilen, Vorhandensein bedeuten<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Doch vgl. Nalus Maha-bharati episodium cur. Bopp Liber primus, Slōka 18. 21 u. a. m. Im Griechischen des neuen Testaments treffen wir zahlreiche Nominalsätze ohne Copula, die natürlich nach Analogie der semitischen Muttersprache der betreffenden Verfasser gebildet sind, vgl. Röm. IV 9. 13. 14. 16 u. a. m.

<sup>2)</sup> Vgl. sanskr. as, bhû, vas und dazu die Bedeutungsangaben in Bopp: Glossarium Sanscritum p. 20, 1. 126, 2. 155, 2. s. v., hebr.

הָיָה, aram. הָיָה, הָיָה in ihrem Verhältniß zu arab. قَوِيَ und dazu Fleischer in Delitzsch' Job zu VI 2. de Lagarde: Orientalia II 29, 17.

Mithin muß eine Sprache, die der Regel nach noch kein Verbum substantivum kennt, ursprünglicheren Charakter tragen, als eine, die eine vollständig zum Formwort gewordene Copula besitzt. Es kann also im Nominalsatze nicht von einer Ergänzung der Copula die Rede sein, wie es alle älteren Grammatiken semitischer Dialecte und auch noch neuere Commentare darstellen, vgl. Knobel zu Exod. XVI 32 vgl. zu Lev. XX 9. Num. XXIV 24. Keil zu Richter V 8. 9. Obadja 11. Micha VII 11. de Wette-Bauer zu Ps. LXXXVII 1. Knobel-Diestel zu Jes. IX 20. X 25. XIX 24. Delitzsch zu Ps. XCIV 17. Jes. XXIII 5.

Eine Folge dieses Zustandes ist, daß im semitischen Nominalsatze eine Bezeichnung des Zeit- wie des Modus-momentes, theilweise auch der Personen, des Geschlechts und der Zahl entbehrt wird, und diese sich erst durch den Zusammenhang oder einen besonderen Zusatz ergeben.

Aber nur der Regel nach hat der Semite keine Copula, in vielen Fällen hat er schon begonnen, eine solche sich zu bilden und zwar auf doppelte Weise :

1) Er gebraucht das Pronomen dritter Person als Bindewort resp. als Trennungswort für Subject und Prädicat (صَمِيرُ الْفَصْلِ), damit sie nicht für einen Theil der Rede gehalten werden, besonders häufig, wenn beide Satzglieder determinirt sind. Dieses so als Copula verwandte Pronomen dritter Person ist nun allmählich in dem Maße zum bloßen Formwort geworden, daß es auch dann steht, wenn das Subject ein Pronomen erster oder zweiter Person ist. Ueber die Zeitsphäre ist damit gar nichts ausgesagt, und es bewahrt also der Satz durchaus seine nominale Natur<sup>1)</sup>. Die Stellung dieses Pronomens ist am natür-

<sup>1)</sup> Das Arabische hat dasselbe cf. Sure V 48. XIX 77. XXIII 10, nur ist der Gebrauch des Pronomen dritter Person, wenn das Subject ein Pronomen der ersten oder zweiten Person ist, nicht gerade häufig,



lichsten die zwischen Subject und Prädicat, und so noch stets im Arabischen vgl. die Beispiele in der letzten Anmerkung und für das Hebräische Ez. XXVII 21. Num. III 27. Im Hebräischen und Aramäischen steht es aber auch häufig hinterher vgl. Deut. I 17. IV 24. Jos. XXIV 19. 2 Sam. XXI 2. Dan. II 28, ja sogar an der Spitze des Satzes : vgl. Koh. VII 26 und Nowack zur Stelle (auch im nachbiblischen Hebräisch nicht unerhört vgl. Harizi ed. Lagarde : 11, 8, 24 b : וְכֵן הָמָּה תְּהִלָּתוֹי וַיְחִידוּהָ).

Dafs in allen diesen Beispielen das Pronomen wirklich als Copula aufzufassen ist, dafür bürgt die Darstellung der arabischen Grammatiker vgl. Mufaṣṣal § 166 und nach Ewald Lehrbuch d. hebr. Sprache § 297 b Note die Vergleichung des Aethiopischen, „wo das Fürwort schon vielmehr als Copula dient“, vgl. Hitzig zu Zeph. II 12 und Winer : chald. Gr. § 40. 1. a. E.

Es beruht also die Darstellung von Gesenius Kautzsch § 121, Nägelsbach § 102. 3, Müller § 499 durchaus auf einer Verkennung des Sachverhaltes. Sie meinen nämlich entweder, dafs das Pronomen das Prädicat hier vorwegnehme und dann durch dasselbe appositionell erklärt werde (Müller a. a. O.), oder dafs das Prädicat in Gestalt eines selbständigen Nominalsatzes beigefügt werde, also Beispiele wie Num. III 27 : אֵלֶּה הֵם בְּשִׁפְחַת הַקֹּהֲתִי zu übersetzen seien : Diese sind es, nämlich Stämme der Kohatiter, oder : diese, sie sind Stämme der Kohatiter. In jedem Falle müfste hier eine ganz zwecklose Emphase beabsichtigt sein. Da, wo nach unserer Auffassung das Pronomen dritter Person als Copula bei einer ersten resp. zweiten Person steht, constatiren sie eine nachdrückliche

wie sich denn im Koran kein einziges derartiges Beispiel findet. Die arabischen Grammatiker führen an als solches : أَنَا عَوَّالَرَبُّ إِلَهَكَ vgl. Trumpp : Ueber den arabischen Satzbau II 5. a.

Wiederaufnahme des Subjects durch die dritte Person. Aber eine solche verstärkende Wiederaufnahme einer Person durch eine andere ist überhaupt nur sehr selten nachweisbar vgl. Ewald § 314 a, vielmehr geschieht dies meist durch dieselbe Person vgl. Jes. XLIII 11 und besonders Jes. LI 12. XLIII 25, wo **הוּא** deswegen **אֲנִי** nicht hervorhebt, wie Knobel-Diestel meint, weil letzteres schon durch zweimalige Setzung hervorgehoben ist, vgl. Delitzsch zu Jes. XLI 4.

Auch in Fällen, wo das Pronomen nicht zwischen, sondern hinter Subject und Prädicat steht, ist nicht etwa anzunehmen, daß das Subject absolut vorangestellt sei und nun ein neuer Satz folge. Es müßte dies doch zur besonderen Hervorhebung eines Satztheiles geschehen sein; das ist aber ausgeschlossen in Fällen wie Deuter. XXIV 12 : **וְאִם-אִישׁ עָנִי הוּא**. Auch in Sätzen wie Genes. VII 2 : **וְאִשׁר לֹא מָהָרָה הוּא** ist **הוּא** nicht Wiederaufnahme der Nota relationis, sondern Copula, wie eine Vergleichung mit Fällen wie Genes. VII 19 ergibt : **אִשְׁר־תָּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם**.

Anm. Nicht zu verwechseln mit diesem als Copula gebrauchten Pronomen ist das **صَمِيرُ التَّائِيدِ**, das Pronomen der Verstärkung, vgl. Caspari-Müller § 495. Micha VII 3.

2) Erst spät haben sich im Semitischen unserer Copula gleichkommende Verba eingefunden, im Arabischen **كَانَ** G. B. aufrecht stehen, im Hebräischen und Aramäischen **הָיָה** G. B. fallen. Jedoch kommen sie als reine Copula im Arabischen erst selten vor, im Hebräischen häufiger <sup>1)</sup> erst in späteren Stücken, gewöhnlicher im Aramäischen. Es lag dem Verfasser in solchen Fällen dann

<sup>1)</sup> Der häufige Gebrauch des **הָיָה** als Copula, wie das Participii statt der Verbi finiti macht sich z. B. in geradezu auffallender Weise gegenüber dem Werke des Jehovisten (Stade : Geschichte des Volkes Israel S. 59 : R<sup>1</sup>) bemerkbar im Deuteronomium, wie im Priestercodex.

darán, eine deutlichere Bezeichnung der Zeit, des Modus, der Person, der Zahl, des Geschlechts zu geben, z. B. Koh. I 9 : מִה־שָׁחָה הוּא שָׁחָה = Was gewesen ist, ist das, was sein wird. Meist jedoch sind diese Verba, wo sie vorkommen, noch nicht reine Copula, sondern stehen in der Bedeutung : existiren, werden u. dgl. Hier ist die nominale Natur des Satzes alterirt, wir haben für das semitische Gefühl einen Verbalsatz, wie die Wortstellung : Verbum-Subject und das Arabische deutlich erkennen lassen, da كَانَ noch stets den Accusativ regirt, vgl. Ajrum. §. 49 f. Trumpp a. a. O. II 5 b.

Die vorstehende Darstellung der Wortfolge im hebräischen Nominalsatze, zumeist Ausführungen von Sätzen, die ich mündlicher Belehrung des Herrn Professors Philippi-Rostock verdanke, bedarf für die angeführten Regeln zum Theil nicht des Beweises. So sind die Hauptregeln unter A. C-H., wenn auch nirgends übersichtlich zusammengestellt, doch allgemein anerkannt : auch der flüchtigste Blick in ein biblisches Buch überzeugt von ihrer Richtigkeit. Anders steht es mit den Ausnahmen von diesen Regeln und mit No B. Zur Begründung derselben folgt nun das gesammte Material, tabellarisch zusammengestellt. Ausgeschlossen sind alle Nominalsätze, die in den streng dichterischen Stücken des alten Testaments vorkommen, denn die Poesie fügt sich eben nirgends festen Wortstellungsregeln, vgl. schon das im vorigen Bande dieser Zeitschrift S. 219 ff. Gesagte, ferner solche, bei denen Lesart<sup>1)</sup>, Verbindung<sup>2)</sup> oder Form<sup>3)</sup> zweifelhaft oder zweideutig ist.

<sup>1)</sup> z. B. 2 Sam. XXIII 8. Wellhausen : BB. Samuelis S. 212 f. Ezech. IX 8. Olshausen : Lehrb. d. hebr. Spr. § 263 a. I A., Stade : hebr. Gr. § 397 a. 1.

<sup>2)</sup> z. B. 1 Sam. XXVI 13. רַב הַמָּקוֹם בֵּינֵיהֶם : Viel des Platzes war zwischen ihnen, oder : Groß war der Platz zwischen ihnen.

<sup>3)</sup> z. B. Am. VII 2 kann קָטַן Adjectiv oder Verbum sein.

Ebenfalls nicht aufgenommen sind unvollkommene Nominalsätze<sup>1)</sup> und solche, die ebenso gut als Ausrufe in lebhafter Rede<sup>2)</sup> zu fassen sind.

A) Ausnahmen :

1. Genes. XV 2. XVII 15. XXV 13. XXXI 52 (2). XLIX 5. 9. 22. Exod. IV 22. XXVI 16 (2). XXXIII 13. XXXVI 15. Levit. I 3. II 5. 7. III 1. 12. VII 16. XXV 11. Num. II 3. 5. 7. 10. 12. 14. 18. 20. 22. 25. 27. 29. III 24. 30. 32. 35. XXIII 19. XXIV 20. 21. Deuter. IV 6. 31. VI 15. XVIII 12. XXI 23. XXII 5. XXIII 19. XXV 2. 16. XXVI 5. XXXIII 25. Jos. X 2. Richt. IV 2. XVIII 29. 1 Sam. II 3. XII 5 (2). XV 23 (2). XXV 25. 2 Sam. V 4. XII 5. XX 21. 1 Kön. XIV 21. XX 23. 28. 2 Kön. VIII 26. XII 1. XVI 2. XVIII 20. XIX 3. XXI 1. 19. XXII 1. XXIII 31. 36. XXIV 8. 18. Jes. V 7. VI 13. XII 2. XIII 8. XIX 11. XXVI 19. XXX 19. XXXVII 3. XL 7. 28. XLI 29. XLVIII 2. 4. LI 15. LII 14. LIV 5. Jerem. IV 22. IX 7. X 14. 16. XVII 11. XLVI 20. L 17. LI 5. 17. LII 1. Ezech. XXIII 4 (2). XXXII 27. Dan. X 1. XI 5. Hos. X 1. XI 1. Micha VII 6. Nah. I 3. Zeph. I 15. Sach. VI 12. Esth. VII 6. Nehem. XI 14. 22. 23. 1 Chron. XII 8. 21. 2 Chron. IX 5. XII 13. XXI 5. XXII 2. XXIV 1. XXVI 3. XXVII 1. XXVIII 1. XXXIII 1. 21. XXXIV 1. XXXVI 2. 5. 9. 11.

2. a) Genes. III 6. XII 11. 12. 13. 18. 19. XIII 8. XIX 20. XX 2. 5 (2). 7. 12. 13. XXI 13. XXIII 4. 6.

---

<sup>1)</sup> z. B. solche Nominalsätze, die mit הנה beginnen, denn wie die Vergleichung der arabischen <sup>و</sup>ن<sub>ط</sub> zeigt, steht das zunächst folgende Wort im Accusativ und ist dann noch einmal als Nominativ in dem folgenden Satze zu ergänzen : Jes. VII 14 : Siehe die junge Frau, sie u. s. w.

<sup>2)</sup> z. B. Jes. VI 3. XXVIII 21 vgl. Delitzsch<sup>2</sup> zu Jes. X 28—32 S. 183, 25 ff. Ewald § 329 a.

XXIV 23. 24. 34. 47. XXVI 7. 9 (2). XXIX 12 (2). 14. 15. XXXII 3. XXXIV 14. XXXVII 3. 27. 32. XXXVIII 16. XLI 26. XLII 11. 13. 19. 31. 33. 34. 35. XLIII 12. 32. XLVIII 9. Exod. I 16 (2). IV 10. 25. VIII 15. XII 11. 27. 42. XXI 3. 21. XXII 14. XXIX 14. 18 (2). 22. 25. 28. 33. 34. XXX 10. 32. XXXI 13. 14. 17. XXXII 9. XXXIII 3. XXXIV 9. 14. Lev. I 13. 17. II 6. 15. IV 21. 24. V 9. 11. 12. 19. VI 10. 18. 22. VII 1. 5. 6. X 12. 13. 17. XI 10. 12. 13. 20. 23. 41. 42. XIII 3. 8. 11. 15. 20. 22. 23. 25 (2). 27. 28. 30 (2). 39. 40. 41. 44. 49. 52. 55. 57. XIV 13 (2). XV 3. XVI 4. 31. XVIII 7. 8. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17 (2). 22. 23. XIX 7. XX 14. 17. 21. XXII 7. XXIII 3. 27. 28. 32. 36. XXIV 9. XXV 12. 23. 34. 42. 55. XXVII 4. Num. I 4. 16. VI 20. VIII 4. XIII 32. XIV 9. XV 25. XVIII 9. 17. 19. 31. XIX 9. XXV 15. XXXII 4. Deuter. VII 6. 16. 25. 26. IX 3. 6. 13. XIV 1. 2. 21. XVII 1. XXIII 8. XXIV 4. XXXII 47. Jos. V 15. IX 11. XIV 7. XVII 15. 17. 18. XXII 14. 34. XXIV 19. 22. Richt. VI 22. 31. VIII 19. IX 2. 3. 18. XI 2. XII 4. 5. XIII 16. 21. XVI 17. XVII 9. 1 Sam. I 15. IX 21. XII 21. XV 17. 29. XVII 29. 33. 43. 55. 56. 58. XX 26. 31. 33. XXII 23. XXIV 7. 11. 17. XXVI 15. 16. 17. XXVIII 14. XXX 13. 2 Sam. I 8. 13. III 8. V 1. XIII 20. XIV 5. XV 34. XVI 8. XVII 8. XVIII 20. 27. XIX 13 (2). 14. 33. 36. XX 9. 1 König. I 42. II 9. 26. VII 14. VIII 51. XIII 26. XVII 24. XVIII 27. XX 28. 31. 32. XXII 32. 33. 2 König. I 8. 10. 12. III 23. IV 9. V 7. VIII 27. IX 34. 36. X 5. 13. XVI 7. XVIII 36. XIX 18. Jes. I 13. VI 5. XIX 11. XXV 1. XXVII 11. XXX 9. XXXVI 21. XXXVII 19. XLI 9. 23. XLIV 17. 21 (2). XLIX 3. LI 16. LIV 9. LXIII 8. LXV 23. Jer. I 6. 7. II 14. 27. III 4. IV 22. VII 4. X 15. XVII 14. 17. XXIII 23. XXVII 18. XXX 7. 17. XXXII 8. 43. XLVIII 14. L 15. 25. 38. LI 6. 11. 18. 20. Ezech. II 5. 6. 7. III 9. 26. 27. IV 3. X 20. XII 2. 3.

XVI 45 (2). XIX 14. XX 6. 15. XXVIII 2. 9. XXXII 16. XXXIII 31. XXXIV 31. XXXVI 20. XLII 14. XLV 1. 4. XLVI 16 (2). Dan. IX 23. Hos. II 1. 6. 14. 25. VIII 6. XI 9. Joel IV 10. Am. V 13. VII 13 (2). 14 (3). Jon. I 9. Micha I 13. II 3. Sach. III 8. IV 10. XI 11. XIII 5 (2). 9. Mal. I 6 (2). 14. II 7. Ruth II 6. III 11. IV 9. 10. Ezra IX 11. Neh. VI 18. IX 31. 1 Chron. XXVI 6. XXVIII 3. XXIX 15. 2 Chron. VIII 11. XVIII 31. XXII 9.

b) Exod. VI 14. 15. 17. 18. 19. 21. 22. 24.

c) Gen. XLIII 27. 1 Sam. XVI 4. 1 König. II 13. XX 33. Jerem. II 14. XII 9. XXII 28. XXXI 20. Am. V 20. Mal. I 2.

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 1200 regelmässige Fälle gegenüber.

#### B) Hauptregel :

Gen. II 12. VI 5. VII 2. VIII 21. IX 3. XI 12. 14. XIII 13. XVIII 11. 12. XIX 31. XXIV 1. 16. 25. XXV 29. XXIX 2. 7. 17. XXXIV 21. XXXVII 24. XXXVIII 25. XL 7. XLI 21. XLII 18. XLIII 1. 7. 27 (Dasselbe Beispiel : 1 König. XX 32). 28. XLV 3. 26. 28. XLVI 30. XLVIII 14. Exod. IV 18. VI 12. IX 27 (2). XI 3. XVI 31. XXI 29 (Dasselbe Beispiel : 36). XXXIV 14. Lev. XI 29. 31. XIII 3. 15. 25. 28. 34. XIV 37. XV 2. Num. IX 7. 13. XI 6. XII 3. XIV 18 (Dasselbe Beispiel : Nah. I 3). XVI 3. XXXV 31. Deuter. IV 4. 7. 8. 10 (Dasselbe Beispiel : 1 König. VIII 40. 2 Chron. VI 31). V 3. XII 1 (Dasselbe Beispiel : XXXI 13). XIV 19. XXIV 12. XXV 18. XXVIII 59 (2). Jos. II 19. III 10. X 2 (2). XIV 15. XXIV 19. Richt. VI 15. VII 3. 4. IX 2. XI 34. XIII 2. 18. XIV 18 (2). XV 2. XVI 5. 6 (Dasselbe Beispiel : 15). 30. 1 Sam. I 8. 10. II 4. 26. IX 21. XII 17. XVI 12. XVII 14. XIX 4. XX 31. XXV 2. 3 (2). 15. 36 (2). 2 Sam. I 25. II 18. III 19 (Dasselbe Beispiel : XIX 38). 39 (2). IX 13. XI 2. XII 1. 21 (Das-

selbe Beispiel : 22). XIII 4. XIV 9. 20. XV 3. 12. XVII 2. 29. XIX 7. XXIII 20. 1 König. I 4. 6. III 22 (2) (Dasselbe Beispiel : 23 (2)). 26. IV 20. VI 34 (2). VII 31. VIII 64. XVIII 2. 25. XX 32. XXI 2. 5. 2 König. II 19. IV 27. VI 1. 9. Jes. I 5. V 13. VI 1. XVI 14. XIX 10. XXII 2. XXIII 7. XXXI 2. XXXII 7. XXXVII 27. XLII 19 (zweimal dasselbe Beispiel). XLIV 6 (2) (Dasselbe Beispiel : XLVIII 12 (2)). LVI 10. 11. LX 21. Jer. V 16. VIII 18. IX 25 (2). XX 17. XXIV 3 (2). XXXI 9. XXXIX 17. XLVI 5. L 34. Ezech. I 7. 23. II 4. III 7. IX 9. XVI 7. XXVII 3. XXXI 15 (nach Olsh. § 216 d. Stade § 301 b). XXXII 22 (Dasselbe Beispiel 23. 24). 25. (Dasselbe Beispiel : 26). XXXIII 24 (Dasselbe Beispiel : Neh. V 2). XXXVI 31. XXXVII 1. XXXIX 7. XLII 13 (2). XLVIII 15. Dan. VIII 3 (2). X 1. Hos. VI 8 cf. Hitzig z. St. XIV 10. Micha V 1. VI 8. Nah. I 2. III 1. Hab. I 16. Zeph. II 12 cf. Hitzig z. St. III 5. Mal. II 17. Ruth IV 15. Esth. I 7. II 7. Ezr. VI 20. X 13. Neh. II 2. 3. 17. 18. VII 4. VIII 9. 11. IX 33. 1 Chron. XXII 15. XXIX 1. 2 Chron. II 4 (Dasselbe Beispiel : 8). XVIII 12. XXIX 34.

#### Ausnahmen :

1. Gen. III 6. IV 13. VI 5. XXVIII 8. XL 16. Exod. XIV 12. XVIII 11 (Dasselbe Beispiel : 1 Chron. XVI 25). Num. XIV 7. Deuter. XV 9. XXII 2. XXX 14. Jos. XXII 19. 1 Sam. II 24. IX 10. 2 Sam. XIII 15. XVII 7. 10. 14. XIX 27. 43. XXIV 14 (Dasselbe Beispiel : 1 Chron. XXI 13). 1 König. II 38 (Dasselbe Beispiel : XVIII 24). XIX 7. 2 König. XX 19 (Dasselbe Beispiel : Jes. XXXIX 8). XXII 13. Jes. VI 12. XII 6. XIII 6 (Dasselbe Beispiel : Joel I 15. IV 14. Obadja 15. Zeph. I 7. 14). 22. XXIX 8. L 8. LIV 1. Jer. X 6. XVII 9. XXX 7. XXXIII 11 (Dasselbe Beispiel : Nah. I 7). XXXVI 7. XLVIII 16. Ez. VII 7. XXX 3 (Zweimal dasselbe Beispiel). XXXII 31. XLVII 9. Dan. IX 14

(Dasselbe Beispiel : 2 Chron. XII 6). Hos. II 2. IV 13. IX 7. XIV 10. Joel II 11 (2). IV 13. Am. VI 2. Jon. IV 3 (Dasselbe Beispiel : 8). Hab. I 16. Mal. I 11 (Zweimal dasselbe Beispiel). Esth. IX 4. Neh. V 9. VIII 10. 2 Chron. II 4. XXIV 11. XXVIII 13. XXX 9. XXXIV 21.

2. a) Gen. III 7. 10. 11. VI 2. XII 14. XXII 12. XXV 21. 30. XXVI 7 (Dasselbe Beispiel : Esth. I 11). XXXII 12 (Dasselbe Beispiel : Dan. I 10). XLI 31. XLII 21. Exod. I 19. II 2 (Dasselbe Beispiel : Jes. XLI 7). IV 10. VII 27 (Dasselbe Beispiel : IX 2. X 4. Jerem. XXXVIII 21). IX 32. XII 2. XIII 17. XV 23. XXII 26. Lev. XI 4 (Dasselbe Beispiel : 5. 7. 38. XIII 11. 36. 44. 46. 51. 55. XIV 44. Num. XIX 15. 20. Deut. XIV 8. 10). 6. 8 (Dasselbe Beispiel : 26. 27. 28. 35. Deut. XIV 7). 37 (Dasselbe Beispiel : XIII 13. 17. 37. 39. 40. 41. 1 Sam. XX 26). 44 (Dasselbe Beispiel : 45. XIX 2. XX 26. XXI 8). XIV 21. XXI 7 (Dasselbe Beispiel : Num. VI 8). Num. V 28. XIII 18 (Dasselbe Beispiel : 31. Jos. XVII 18). 19. 20. XXII 3 (Dasselbe Beispiel : 2 Chron. XX 25). Deuter. XXIV 15. XXX 11 (Dasselbe Beispiel : Richt. XVIII 28). Jos. II 17. IV 24. IX 16. 22. Richt. VIII 5. XI 25 (Dasselbe Beispiel : 1 Sam. XXIX 6. 9). XVIII 7. 26. 1 Sam. XV 17. XXI 16. XXIV 18 (Dasselbe Beispiel : Jer. XII 1. Ezra IX 15. Neh. IX 8). XXIX 6. 2 Sam. III 28. XI 5. XV 19. XVII 8. 1 König. XIX. 4. XXI 6. 2 König. VII 12. X 9. Jes. XLVIII 4. Jer. III 12. IV 22. V 4. VI 23. VIII 8. X 6. XII 2. XXIV 28. XXXIII 10. L 42. Ezech. XVI 14. XVIII 9. XXVIII 15. Joel II 13. Am. II 9. Micha VII 18. Esth. I 11. 20. VIII 5.

b) Gen. II 18. Exod. XVIII 17 (Dasselbe Beispiel : Deut. I 14. 1 Sam. XXVI 16). Num. XIII 28. XXI 24. Deut. I 6. 25. II 3. VII 17. Richt. VII 2. VIII 2. 1 Sam.



XXIX 6. 2 König. XII 11. Jer. II 19. Jes. LIV 13. LVI 1.

c) Num. XIV 3. 2 Kön. V 12.

Es stehen mithin 215 regelmässigen Fällen 154 unregelmässige gegenüber.

C) Ausnahmen :

1. Gen. III 5. 6. XIX 14. XXVII 46. XXVIII 17. XXIX 31. XXX 24. XLI 32 (2). XLII 23. LXVII 3. Exod. XXVI 5. XXXVI 5. Num. II 3. 5. 12. 27. III 38. Deuter. XXXIII 13. Jos. XVII 15. Richt. XV 11. XVII 1. XX 34. 1 Sam. III 9. 10. 13. 20. XIX 2. XXIII 10. XXV 4. 2 Sam. XVII 10. Jes. III 13. XII 4. XIII 5. XIV 11. XVII 2. XXX 33. XXXIII 5. XLI 14. XLIV 6. XLVI 1. LII 12 (2). LIV 5. Jer. II 22. IV 19. 29. X 19. XXV 36. XXX 12. XLIV 15. XLVII 4. L 33. LI 55. Ez. I 9. 13. Dan. XII 9. Hos. IV 17. V 11. VI 3. IX 7. 8. XIII 12. Joel II 11. Nah. I 2. Zeph. I 14. Ruth. III 11. Neh. VI 17. VIII 9. XII 22. 1 Chron. XXI 3. XXVIII 9. 2 Chron. XXXIV 12.

2. a) Gen. III 14. IV 11. XV 14. XVIII 17. XIX 13. XXIX 9. 33. XXX 1. XXXI 5. 20. XLII 9. 14. 16. 34. Exod. V 8. 17. XIV 3. XXXII 25. XXXIV 10. Lev. XI 4. 5. 6. 7. Num. III 9. V 15. 18. VIII 16. X 29. XI 29. XII 7. XIII 27. XIV 14. XXII 6. 12. 22. XXV 18. XXXV 16. 17. 18. 21. Deuter. V 22. XIV 7. 8. XIX 6. XXVIII 3 (2). 6 (2). 16 (2). 19 (2). XXX 11. Jos. IX 23. XX 5. Richt. II 22. XI 9. XV 3. XIX 18. XX 32. 1 Sam. III 13. XIX 14. XX 30. XXII 17. XXIII 21. XXVI 19. 2 Sam. XV 19. 27. XX 17. 1 König. XI 28. XIV 5. 2 König. V 7. VIII 29. XVIII 26. XX 1. Jes. II. 22. XII 5. XXIX 11. XXXVI 11. XXXVIII 1. XLVIII 13. Jer. I 12. III 6. IV 22. X 16. XVII 9. XXIII 16. XXV 31. XXVI 15. XXXVIII 14. 26. XLII 13. XLIV 29. XLVIII 11. LI 19. Ez. II 3. VIII 6. IX 8. XXI 5. XXII 24. XXIII 45. XXXIX 11. XLII 6. Hos.

IV 15. Joel IV 4. Am. VI 8. Ob. 2. Jon. I 12. Nah. I 2. Hab. I 7. Sach. IX 9. Ruth I 18. II 20. III 10. 12. Neh. VI 13. 1 Chron. XV 22. XVI 25. XXIX 10. 13. 2 Chron. XIII 11. XXII 6. XXVI 23.

b) Deut. XXVIII 4. 5. 17. 18. XXVII 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26.

c) 2 Sam. X 3. Jer. XXX 6.

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 1360 regelmässige Fälle gegenüber.

D) Hauptregel :

Gen. IX 23. XIII 14 (Dasselbe Beispiel : 1 Sam. XIX 3). XIX 11. XXI 17. XLI 48 (Dasselbe Beispiel : Ezech. V 6). XLIII 14. XLIV 14. 15 (Dasselbe Beispiel : 2 Sam. IX 8). 18. Exod. X 10. XII 13. XVI 31. XXIV 17. XXVIII 8. Lev. I 5 (Dasselbe Beispiel : IV 7. 18). XV 25. XXV 44 (Dasselbe Beispiel : Deut. VI 14. XIII 8. Ezech. V 7 (2). XI 12). Num. II 10. 18. 25. XI 7. XIV 43. XVI 34 (Dasselbe Beispiel : Richt. II 12). XXXI 32. (Dasselbe Beispiel : 2 König. XXIII 16. 20). Deut. XIII 7. XVII 14. XXI 2. XXXIII 29 (Dasselbe Beispiel : 1 Sam. XXVI 15). Jos. XIV 12. XV 7. XVIII 17. XIX 8. Richt. XIII 6. 1 Sam. VII 17. IX 22. XII 17. XIV 2. XVII 7 (Dasselbe Beispiel : 2 Sam. XXI 19. 1 Chron. XX 5). XIX 3. XX 6. 2 Sam. II 32. VII 23. XI 16. XIV 32. XVII 10. XIX 28. XXIII 6. 14. 1 König. I 9. III 18. IV 11. 12 (2). 14. V 17. VII 25. 26 (2). 33. 48 (Dasselbe Beispiel : 2 König. XXV 13). XIV 14. 2 König. II 3 (Dasselbe Beispiel : X 29). XVII 9. 15. XXIII 8. XXV 10. Jes. I 7. 28. XXV 4. XXX 27. 28. XL 6. 17. 22. XLVIII 19. LVII 20. LVIII 10. LXIII 2. LXVI 14. Jer. V 9 (Dasselbe Beispiel : 29. IX 8). 16. XI 19. XII 9. XIX 2. XXIII 29. XXXII 2. XXXV 4. XLI 17. XLVI 21. XLIX 9 (Dasselbe Beispiel : L 44. Neh. VI 3). L 9. LI 33. Ezech. I 7. 13. 16. 26. V 14 (Dasselbe Beispiel : 15). X 9. XII 14. XIX 10. XXII 25. 27. XXVII 32.

XXXII 2. XL 6 (Dasselbe Beispiel : 20. 22. XLIII 4). 22. 29 (Dasselbe Beispiel : 33). 45 (Dasselbe Beispiel : 46). XLI 21. XLII 1 (2). 11. 12. 15. XLIII 2. XLVI 23. XLVII 1. XLVIII 35. Dan. I 10. X 6 (5). 9. Hos. IV 4. V 12. 14. VI 4. IX 4. XII 12. XIV 8. 9. Ob. 11. Mich. VII 4. Nah. II 5. 9. Hab. I 9. II 5. III 14. Hagg. II 3. Mal. III 2. Ruth II 7. Esth. I 8. IV 16. Neh. III 35. IV 12. 17. VI 16. VII 2. 4. 1 Chron. IV 41. 2 Chron. IV 4. 5. 19 (Dasselbe Beispiel : XXIII 9). XVII 10.

Ausnahmen :

1. a) Gen. XLV 6 (Dasselbe Beispiel : 11). Exod. I 19. Deuter. XXXIII 25. 1 Sam. XX 18. XXVII 11. 2 Sam. XIV 17. XV 20. 2 König. IV 8. XVIII 21. Jes. XXII 18. XXXIII 21. LXV 22. Jer. V 12. X 16 (Dasselbe Beispiel : LI 19). Ezech. I 28. XXXII 22. 24. 26. 29. 30. Joel II 3. 4. Am. II 9. Esth. I 13. Neh. V 5 (2). 1 Chron. XXIX 15. 2 Chron. VIII 14.

b) Genes. IV 9. XVIII 9. XIX 5. XXII 7. XXXVIII 21. Richt. VI 13. VIII 18. IX 38. 1 Sam. XIX 22. XXVI 16. 2 Sam. IX 4. XVI 3. XVII 20. XIX 35. 1 König. I 41. 2 König. II 14. VI 13. XVIII 34 (2) (Dieselben Beispiele Jes. XXXVI 19 (2)). Jes. XIX 12. XXXIII 18 (2). XXXVII 13. XLIX 21. LI 13. LXIII 11 (2). 15. LXVI 1 (2). Jer. II 6 (Dasselbe Beispiel : 8). 28. XIII 20. XVII 15. XXXVI 19. Ezech. XIII 12. Joel II 17. Micha VII 10. Nah. II 12. Mal. I 6 (2). II 17. Sach. I. 5. Esth. VII 5.

2. a) Gen. XLIV 10 (Dasselbe Beispiel : Jos. II 21. 1 Sam. XXV 25). Deuter. XI 10. Jos. VII 3. Jes. XLVIII 16. Jer. X 5. Hagg. II 6.

b) Gen. II 12. Exod. XV 27. Num. XIII 22. Deut. XXXIII 21. Richt. XVI 27. XVIII 6. XX 27. 1 Sam. VI 14. VII 17. XXII 22. Neh. X 40.

c) Gen. II 11. Exod. IX 26. XX 21. 1 Sam. III 3.

IX 10. X 5. 1 König. VIII 21 (Dasselbe Beispiel : 2 Chron. VI 11). Ezech. VIII 3.

d) Das Adverb als Prädicat kann voranstehen in der Frage. (Nachtrag zu S. 221 Z. 4 v. u. im vorigen Bande dieser Zeitschrift) : Gen. XXX 15. Jos. XXII 17. Jes. VII 13. X 9. Num. XIII 18.

Es stehen mithin 156 regelmässigen Fällen 102 unregelmässige gegenüber.

E) Ausnahmen :

1. Gen. III 16. IV 7. XVIII 14. XXVI 20. XXVII 13. XXXVIII 30. XLIX 10. 20. 24. Exod. IX 29. XVI 8. XIX 5. Lev. I 10. 14. III 6. XXIII 3. 8. XXV 23. 55. Num. III 13. VIII 17. XVI 3. XXVIII 16. 17. 18. XXXII 32. Deut. XXI 17. Jos. I 9. XIX 9. XXII 31. Richt. XVI 27. 1 Sam. II 8. XIV 4. XVII 47. XXV 24. 2 Sam. III 7. IV 4. IX 2. 10. 12. XIII 1. 3. 18. XIV 6. 30. XV 2. XVII 18. XXIII 4. 18. 21. 22. 1 König. IV 7. 10. 13 (2). VII 31. 34. 35 (2). XIX 11 (3). 12 (3). 2 König. X 1. Jes. IV 5. VI 6. XV 2. XXIII 3. 7. XXVI 4. 8. XXXVIII 16. XLV 14. 24. XLIX 9. LX 7. LXIII 16. Jer. VI 20. X 23. XXXII 7. 8 (2). XXXIII 11. XLVIII 38. Ezech. VII 13. 18 (2). XI 3. XXVII 4. XXIX 3. XL 2. 5. 7. 16. 39. 40 (2). 43. 44. XLII 9. XLIII 14 (2). 15. XLVI 22. Dan. VIII 3. 17. IX 7. 8. 9. 25. 27. XII 11. Hos. V 1. XII 8. Micha I 5. Nah. I 3. II 4. III 8. Hagg. II 8 (2). Sach. III 9. V 9. VI 2 (2). 3 (2). IX 1. Mal. II 1. Esth. I 16. IV 3. VI 13. Ezra IV 3. X 4. Neh. VII 67. X 1. XIII 13. 1 Chron. IV 27. V 22. VIII 38. IX 27. 44. XI 23. XV 27. XVI 14. 34. 41. XXIV 1. XXIX 1. 11. 12. 14. 16. 2 Chron. V 13. VII 3. 6. XIII 5. XVI 12. XVII 9. XIX 2. XX 6. 12. 15. 21. XXI 2. XXVI 18 (2). 19. XXIX 10. XXX 26. XXXI 12. 15. XXXII 7. 8. XXXIV 13.

2. a) Gen. XXVI 24. XXIX 4 (2). XXX 2. XXXII 18 (2). XXXIII 15. XXXIV 23. L 19. Exod. II 6. XIII

2. XXXII 22. Lev. XV 23. XVII 14. XXVII 26. Deut. XXX 12. 13. Jos. II 4. V 13. VII 10. Richt. XIII 6. XIV 4. XIX 18. 1 Sam. XXV 11. XXX 13 (2). 2 Sam. I 13. XV 2. 1 König. XX 4. 41. 2 König X. 6. Jes. XLI 10. XLIII 1. 2. 5. XLIV 5. Jer. I 8. 19. V 10. XXX 11. XLII 11. XLVI 28. Ez. V 8. Joel II 27. Am. V 18. Jon. I 8. Ezra II 59. Neh. VII 61. IX 37. 1 Chron. XV 13. XXIX 16. 2 Chron. XXV 20.

b) Gen. XVI 1. XXIV 29. XXIX 16. Exod. II 16. XXV 34. XXVI 20. XXVII 16. XXXI 15. XXXVII 20. Lev. XIII 30. Num. III 21. 27. 33. XXXIII 9. Richt. XVII 5. 1 Sam. I 2. XVII 12. XVIII 8. XXV 2. XXVIII 24. 2 König. X 2. XV 25. Jes. VI 13. Ezech. I 11. Ruth II 1. Neh. X 2.

c) Gen. XXV 32. XXVII 46. XXXI 14. XXXVIII 25. XL 8. XLIII 6. 1 Sam. IX 20. 2 Sam. III 12. XV 35. Jes. XI 4. Dan. VIII 13. XII 6. Micha III 1. Ruth II 5. Esth. IV 5.

d) Gen. I 29. 30. VI 17. VII 15. XXXIV 14. Exod. XXXII 24. Levit. XI 9. 21. 23. XIV 35. XXV 30. XXVII 24. XIII 57. XIV 32. 40. XXI 18. 21. XXII 20. Deut. XIV 9. XIX 17. 1 Sam. VI 15. XXII 2. 1 König. VII 48. Jer. XXIII 28. Ezech. XVII 3. XXI 32. Sach. VI 6.

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 1600 regelmäßige Fälle gegenüber.

G) Ausnahme :

Exod. XXVII 14. 15. XXXVIII 18. Num. XI 21. 2 König. XXV 17. Jer. LII 21. Esth. IV 11.

Das Zahlwort als Prädicat kann voranstehen, wenn das Subject ein Pronomen ist : Genes. XLII 32. Num. XVIII 16. (Nachtrag zu S. 223 Z. 14 v. o. im vorigen Bande dieser Zeitschrift.)

Diesen Ausnahmen stehen ungefähr 125 regelmäßige Fälle gegenüber.

---

### Noch einmal Ps. 45, 7.

ZAW. 1888, S. 156 bezweifelt Prof. Th. Nöldeke die Richtigkeit der Conjectur Giesebrecht's zu Ps. 45, 7a ZAW. 1887, S. 290 f. Während dieser vorschlägt, כסאך יהיה עולם ועד zu lesen und annimmt, daß יהיה erst in יהיה verdorben, später in dem Elohimpsalm אלהים geworden ist, will jener אלהים tilgen und also כסאך עולם ועד lesen. Er meint, diese Ansicht liege noch näher als die von G. vertretene. Man muß es dann jedoch wahrscheinlich finden, daß ein Leser so gedankenlos gewesen sei, das Wort אלהים in den Text einzuschieben, ohne zu bemerken, daß durch die so entstandene Anrede an Gott der ganze Zusammenhang gestört wird. Doch was die Conjectur Giesebrecht's besonders empfiehlt, ist der parallele Text 2 Sam. 7, 16 b כסאך יהיה נכון עד עולם. Betrachtet man beide Stellen genau, so sieht man leicht, daß der Psalmvers ein Citat aus 2 Sam. 7 oder wenigstens eine sehr bestimmte Zuspiegelung auf die da gegebene Verheißung enthält. Stand 2 Sam. יהיה, so konnte es in dem Psalm nicht fehlen. Dies ist der Hauptgrund, warum ich ungeachtet der Bemerkung Nöldeke's an der Richtigkeit von G.'s Conjectur festhalte. Selbst hatte ich die Stelle schon früher so angesehen und meinen Studenten bei der Exegese von Ps. 45 die Lesart יהיה mitgetheilt. Einer von ihnen, Dr. J. W. Pont, hat sie in seiner Dissertation über Ps. 68 sub Thesi VI veröffentlicht und vertheidigt. Aus dem Datum seiner Schrift (5. April 1887) geht zugleich hervor, daß ich schon vor dem Erscheinen des Aufsatzes G.'s die Stelle in der angegebenen Weise verstanden hatte. Auch mir war unbekannt, was Giesebrecht ZAW. 1888, S. 176 noch mittheilt, daß Bruston schon im Jahre 1873 die Emendation gemacht hatte.

J. C. Matthes.

## Beiträge zur hebräischen Wort- und Namen- erklärung.

Von Lic. Dr. Julius Grill.

### 2. מַרְעֵי *sodalis*.

Dafs in den Formen מַרְעֵי, מַרְעֵךְ, מַרְעֵהוּ, in welchen das fragliche Wort מַרְעֵ allein nachzuweisen ist, der E-Laut der zweiten Silbe keinen sicheren Anhaltspunkt für die Ableitung und Erklärung bietet, folgt aus der Thatsache, dafs in den Nominalgebilden mit Šērê (tongedehntem ĩ) in der Schlußsilbe und unwandelbarem Vocal in der vorhergehenden Silbe (parad. III, b bei Gesenius) die Behandlung jenes Šērê ein gewisses Schwanken zeigt. Tritt nach der Regel in der vor dem Ton entstehenden offenen Silbe Verflüchtigung ein (אֵיִיבִים), so fehlt es doch nicht an einer stattlichen Reihe von Beispielen, in welchen Šērê festgehalten wird: שׁוֹמְמִים, אֶבְנִיטִים, סְנַנְרִים, עֲטֹלְפִים, מִיֶּסֶרִי u. a. (vgl. Böttcher-Mühlau § 368, c). Wir begegnen der gleichen Erscheinung in den zu dieser Klasse gehörigen femininischen Wörtern (theilweise, wie bei der Participialform — בַּעֲרָה, בִּגְרָה — mit gleichzeitiger Unterscheidung der grammatischen Function Stade § 214, c). Um so wichtiger wird die Beschaffenheit des Vocals der ersten Silbe, der nach fester Ueberlieferung in sieben unter acht in Betracht kommenden Fällen für מַרְעֵ\* Šērê mit Nebenton ist. Dieses unwandelbare Šērê erklärt sich nicht mit der Annahme, dafs מַרְעֵ eine Verkürzung von מַרְעָה sei (Ges. thes. II, 1296. Ewald § 160, b. d. Böttcher § 794 vgl. mit 824). Beruft man sich darauf, dafs der lange Vocal in מַרְעֵי u. s. w. durch den Nebenton (Gegenton) gehalten werde (Böttcher § 369, B), so macht man das Vorkommen

einiger wenigen Ausnahmen von der Regel (s. Böttcher a. a. O.) zum Fundament der Beweisführung; und wie wenig die Vertreter dieser Annahme, trotz der noch hinzugenommenen Begründung, daß **מַרְעִים** der Unterscheidung des Worts von **מַרְעִים** (malefici) diene<sup>1)</sup>, zur gegebenen Erklärung Vertrauen hegen können, verräth sich genug in der Bemerkung Böttchers: „Es bleibt noch die Möglichkeit, daß dieses fast nur der Volkssprache angehörige, wenigstens dem Prophetenstyl ganz fremde **מַרַע** ursprünglich als Zusammensetzung mit partitivem **מִן** zunächst „Etwas von Freund“, ein „Stück Freund“ bedeutet hätte. — Dann würde sich nicht bloß das feste **מ**, sondern auch der übrige mit **רַע** ganz gleiche Vocalbestand der Flexionsformen leichter erklären, als aus **מַרְעָה** oder einem collectiv. Denominativ „**מַרְעָה**“ (§ 794). Damit ist zugegeben, daß in lautlicher Hinsicht die von Olshausen (§ 210) versuchte Analyse unbedingt den Vorzug verdient, wonach wir eine Composition vor uns hätten: „**מִן** konnte, mit dem *Plural* des Wortes **רַע** (= **רַעָה**) verbunden, *einen oder mehrere von Freunden* bezeichnen; daß aber Formen, wie **מַרְעִיָּהוּ**, **מַרְעִיָּהוּ** u. s. w. ebensoviel von einem Einzelnen, als von mehreren gebraucht werden konnten, mochte Veranlassung werden, eine Hauptform **מַרַע** als Singular vorauszusetzen oder neuzubilden, obgleich ein solcher mit den sonstigen Gesetzen der Sprache in unauflöslichem Widerspruch steht. Jene Formen erschienen nun nicht mehr als das, was sie ursprünglich waren, als Plurale in Abhängigkeit von einer Präposition,

---

<sup>1)</sup> Die Berufung auf diesen praktischen Zweck gehört überhaupt zu den fatalsten Auskünften der findigen hebräischen Grammatiker; ich erinnere nur an den hübschen Einfall, daß die Form **מַרְעִים** zur Unterscheidung von **מַרְעִים** (übernachtende) diene, welches letzteres Wort weder hebräisch, noch aramäisch ist.



sondern als wirkliche Singulare, und der Gebrauch des Plurals מְרַעִים mag auf eine wirkliche Mehrheit von Personen beschränkt worden sein.“ Diese Darlegung ist geistreich, aber daß sie ein Hartes fordert, gesteht der Urheber selbst zu; und ob dem angenommenen Vorgang in der Wortbildung mit der weiteren Annahme Böttchers, daß wir es mit einem Gebilde der Volkssprache zu thun haben könnten, eine haltbare Stütze geboten ist, müßte ja schon angesichts der ersten Stelle, in welcher מְרַעִים enthalten ist (Gen. 26, 26), bezweifelt werden, da hier מְרַעִהוּ neben שְׂרֵי־צָבָאוֹ sich doch offenbar nicht wie ein populärer Ausdruck, sondern wie ein Stück uralter höfischer Titulatur ausnimmt (vgl. 1 Reg. 4, 5. 1 Chr. 27, 33). Unter diesen Umständen kann sich eine *wissenschaftliche* Bearbeitung des hebräischen Wortschatzes bei den bisherigen Versuchen der Erklärung von \*מְרַעִים unmöglich beruhigen (ich rechne dazu auch Wetzsteins Gleichung : מְרַעִים = מְרַעִים von einem „obsoleten רֵיעַ eng verbunden sein“), und wir müssen sehen, auf andrem Wege zum Ziel zu gelangen.

Man ist bisher einmüthig von der Voraussetzung ausgegangen, daß der zweite und dritte Consonant die Wurzel-laute von רָעָה seien, während Mêm präformirt wäre. An sich liegt aber nicht die geringste Nöthigung zu dieser Annahme vor. Betrachten wir also versuchsweise den Anlaut als Wurzellaut, so erhalten wir in מְרַעִים ein Nomen von der Form קָרַח, קָרַח, קָרַח u. s. w. (qittil), das wir zu einem Stamm מְרַעִים zu stellen haben. Der Umstand, daß sich im Hebräischen eine zugehörige Verbalform oder eine anderweitige Ableitung nicht vorfindet, darf uns nicht beirren, schon im Hinblick auf die zahlreichen ähnlichen Fälle (\*מִתֵּן u. dgl.). Wohl aber ist es angezeigt, ehe man die ver-



wandten Idiome zur Vergleichung zieht, den Zusammenhang erst festzustellen, in welchem das zu erklärende Wort im alten Testament vorkommt.

Gen. 26, 26 ist Ahuzzat מֶרֶץ des Königs Abimelech von Gerar. Neben dem Anführer der bewaffneten Macht dieses Fürsten, Pichol, steht jener als Freund und „Vertrauter rathend und sonst Dienste leistend“ (Knobel-Dillmann) dem König zur Seite, wie später nach 1 Reg. 4, 5 Zabud רֵעָה הַמֶּלֶךְ (vertrauter Hausminister)<sup>1)</sup> bei Salomo, nach 2 Sam. 15, 37. 16, 16. 1 Chron. 27, 33 Husai רֵעָה הַמֶּלֶךְ bzw. רֵעַ bei David war. In der letzteren Stelle ist noch besonders zu beachten, daß der רֵעַ den לְמַלְךָ (geheimen Rath des Königs) neben sich hat. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß bei dieser Gliederung einer späteren Zeit der יוֹעֵץ den Fürsten in den amtlichen Angelegenheiten, der רֵעַ in Privatsachen zu berathen hatte, daß dem רֵעַ der persönliche Dienst und damit wesentlich auch Gesellschaft und Unterhaltung des Königs oblag. Auf eine specielle historische Untersuchung haben wir uns hier nicht einzulassen.

Jud. 14, 11 werden Simson bei seiner Hochzeitsfeier dreißig מְרָעִים seitens der Angehörigen der Braut beigegeben. Dieselben sollen zum Schein als Zechgenossen das Fest verherrlichen; in der Hauptsache bilden sie — nach der wahrscheinlichsten Deutung und Lesung (כִּירָאֲרָם LXX: ἐν τῇ φοβέσθαι αὐτοὺς αὐτὸν vgl. Bertheau, das Buch der Richter und Ruth<sup>2</sup> S. 221 f.; Ewald, Gesch. d. Volkes Isr.<sup>3</sup> II, 571) — eine Schutzwehr gegen einen etwaigen

<sup>1)</sup> So Thenius (2. Aufl.); nach Stade, Geschichte des Volkes Israel S. 300 : Priester und Freund des Königs; nach Klostermann, die Bücher Samuelis und der Könige : „der Stellvertreter [Freund — exegetische Glosse] des Königs“ (vgl. Cler., Mov., Keil).

Ausbruch des Uebermuths der unbändigen Kraft des Recken. Besteht hiernach zwischen Simson und jenen Hochzeitsgenossen ein Verhältniß innerlicher Zusammengehörigkeit, eine Freundschaft in der Kameradschaft nicht, so schließt dies nicht aus, daß der Bräutigam Einem der Hochzeitsgesellen den Vorrang zutheilt und ein näheres persönliches Verhältniß mit demselben eingeht, — in welchem Grad und aus welchem Grund immer der letztere sein Wohlgefallen und Vertrauen erweckt haben mag. Wir werden diesen ersten Brautführer in

Jud. 14, 20 מַרְצֵהוּ zu erblicken haben, den Simson nach eigener Wahl sich zugesellt hatte (אַשְׁרֵי רָצָה לוֹ), und der nach dem unglücklichen Ausgang der Feier die Neuvermählte zur Gattin erhielt<sup>1)</sup>. Diese Auffassung vertritt schon das Targum : לְרַחֲבִייה רַהוּה שׁוֹשְׁבִיניה (vgl. Pesch. : ) und der damit übereinstimmende cod. Alex. : τῷ νυμφαγωγῷ αὐτοῦ ὃς ἦν ἑταῖρος αὐτοῦ (Aeth. : )<sup>2)</sup>. Der שׁוֹשְׁבִין ist derjenige Brautführer, „der während der Hochzeit stets um das Brautpaar war, dessen Hochzeitsangelegenheiten ordnete und dasselbe zu belustigen und zu erheitern suchte, der auch später als intimer Freund angesehen wurde<sup>3)</sup>. Der παρανύμφιος hatte den ersten Anspruch auf die Braut, wenn die neugeschlossene Ehe nicht gelten sollte, wie es bei dem plötzlichen Ent-

<sup>1)</sup> Bertheau : „Zu den 30 Mereim v. 11, den Volksgenossen der Frau v. 16, den Männern der Stadt v. 18, wird dieser Geselle des Simson nicht gehört haben.“ Warum nicht? Zu einem Landsmann mochte man doch eher Vertrauen haben, als zu einem Freund Simsons? Und konnte ein *Freund* Simsons auf eine solche Heirath eingehen?

<sup>2)</sup> Vat. : ἐν τῶν φίλων αὐτοῦ ὃν ἐφιλέσεν.

<sup>3)</sup> S. Levy, chald. Wörterb. II 464 f.

weichen Simsons den Anschein hatte. Denselben ersten Brautführer haben wir in

Jud. 15, 2 (כַּרְעִי) und 6 (כַּרְעִי). Anders in

2 Sam. 3, 8, wo Abner gegenüber Isboset sich darauf beruft, daß er treu zur Dynastie Sauls gestanden sei, und damit den ihm gemachten Vorwurf zurückweist: „Zur gleichen Zeit, da ich mich dem Haus deines Vaters Saul, seinen Brüdern (nächsten Verwandten) וְאֶל־כַּרְעִי, freundlich erzeige, so daß ich dich nicht David in die Hände fallen ließe, zur gleichen Zeit sollte es geschehen, daß du mir den Handel mit dem Weib vorwirfst?“<sup>1)</sup> Ist hier die Lesart richtig<sup>2)</sup>, so ist כַּרְעִי collectiv gebraucht (vgl. לְרַעְיוֹ 1 Sam. 30, 26 und Ewald § 160, b, Anm.) u. z. im Sinn der nächsten Freunde (neben den ältesten Verwandten) als politischer Parteigänger. Denselben Begriff des nahe oder nächststehenden Freundes, u. z. ganz allgemein gedacht, erhalten wir

Prov. 19, 4, wo כַּרְעִי zum vorausgehenden רַעִים רַבִּים einen gewissen Gegensatz bildet: „Reichthum bringt Freunde die Menge; ist (wird) einer aber arm, von dem sagt sich sein Vertrauter los“ (— auch der nächststehende Kamerad und Freund!). Collectivische Fassung ist hier durchaus nicht nöthig oder angezeigt<sup>3)</sup>. Desgleichen ist

Prov. 19, 7 von den vertrauten Freunden des Verarmten die Rede: „Alle Brüder (Blutsverwandte) des Armen hassen ihn, ja auch (nicht: „wie viel mehr“ Nowack) was vertrauter Freund von ihm ist — die entfernen sich von

<sup>1)</sup> Klostermann's Kritik des Verses ist eine gewaltthätige.

<sup>2)</sup> LXX geben für כַּרְעִי γινωρίμων (Klostermann: vielleicht (כַּרְעִי)).

<sup>3)</sup> Zur Construction von יפַרֵךְ vgl. Hitzig, Delitzsch, Nowack; LXX: ἀπὸ τοῦ ἐπαρχοντος φίλου λείπεται.

ihm<sup>1)</sup>). Der מַרְעִי steht dem Herzen nach noch näher, als der nahe Verwandte, ist zuverlässiger, wie dies auch Prov. 18, 24 ausgesprochen ist: „Es giebt Freunde, die einen zerfleischen (eigentlich: um sich zerreißen zu lassen Jes. 24, 19); aber was ein rechter Freund ist, der ist anhänglicher, denn ein Bruder.“ Nur fragt es sich, ob wir מַרְעִי v. 7 überhaupt in unsren Zusammenhang aufnehmen dürfen, da Masora „in libris emendatis“ und Qimchi hier das fragliche feste Šērê der ersten Silbe gar nicht bieten (siehe Baer-Delitzsch, liber proverbiorum 1880 p. 44).

Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um zu erkennen, daß von all den besprochenen Fällen die der Geschichte Simsons entnommenen das bestimmteste Gepräge tragen, und daß wir in diesem Zusammenhang gerade, wo das zu erklärende Wort unzweifelhaft *uralterthümlich* gebraucht ist, am ehesten Aussicht haben, die Wurzel des allgemeineren, in sämtlichen übrigen Stellen auftretenden Begriffs: intimer Freund oder vertrauter Gesellschafter aufzufinden. Die dreißig mere'im Simsons sind, wie gezeigt worden, nicht Freunde, sondern zunächst lediglich Festgenossen, Theilnehmer am hochzeitlichen Zechgelage (mit seinen Spielen und Scherzen): mag ihre Zahl in der geheimen Besorgnis des Vaters der Braut ihre Erklärung haben, daß überhaupt mere'im dabei sind, ist eine durch das Herkommen gebotene Repräsentation. Handelt es sich hierbei wesentlich um Tischgemeinschaft, um den Gesellen, der mit einem andern feiert, mit ihm die Zeit vertreibt, so reiht sich die Bedeutung von מַרְעִי im Sinn von Gen. 26, 26 ganz von selbst an. Der מַרְעִי, der als solcher einer der obersten Be-

<sup>1)</sup> LXX seltsam: παῖς ὃς ἀδελφὸν πτωχὸν μισεῖ, καὶ φιλίας μακρὰν ἔσται.

amten des Fürsten ist, bildet den ordentlichen und nächsten Umgang des letztern und nimmt als persönlicher Minister oder Adjutant an der fürstlichen Tafel theil, wobei er insbesondere als Gesellschafter zu unterhalten hat, wie er auch zur Repräsentation gehört. Er schließt sich nach Umständen an die Prinzen an, die naturgemäfs in erster Linie die Tischgesellschaft des Fürsten bilden. 2 Sam. 9, 10 wird bestimmt, dafs Mephiboset beständig an der königlichen Tafel speisen soll; er sollte es haben (v. 11) : כִּבְיֵי הַמֶּלֶךְ (vgl. damit 1 Sam. 20, 5 David an den Neumondsfesten Gast des Königs). 2 Reg. 25, 29 widerfährt dem gefangenen Jojachin die besondere Gnade und Auszeichnung seitens Evilmerodachs, dafs er auf Lebenszeit zum Tischgenossen des letztern ernannt wird. Bekannt ist nicht minder die hervorragende Rolle der „Tischgenossen“ bei den persischen Königen (*συντράπεζος* Xenoph.). „Es war eine seltene und vielbeneidete Ehre zum „Tischgenossen“ des Königs ernannt zu werden. Dieser Rang gewährte das Recht an der Tafel des Königs zu speisen, wenn auch nicht an demselben Tische, und sich zuweilen mit dem Könige zu berauschen. Diejenigen, welche der König zum Range seiner Tischgenossen erhoben hatte, afsen in einem Gemache, welches vor dem lag, in welchem der König speiste; der König konnte sie durch die Vorhänge sehen, aber die Tischgenossen sahen den König nicht. Nur wenn der König ein Trinkgelag hielt und an grofsen Festen waren sie mit ihm in einer Saale; auch dann erhielten sie nicht denselben Wein, den der König trank. Bei den Trinkgelagen ruhte der König auf einem reichen Divan, die Tischgenossen safsen am Boden. Bei den Festmahlen safsen die Tischgenossen in bestimmter Rangordnung, und ausserdem so vertheilt, dafs diejenigen,

welchen der König am meisten traute, zur Linken, die übrigen zur Rechten des Königs saßen, da sich der König im Nothfall mit der rechten Hand besser wehren konnte, als mit der linken“ (Duncker, Geschichte des Alterthums<sup>3</sup> II, 891. 952 ff.). „Die höchste Stufe war die Erhebung zum „Verwandten des Königs.“ Damit gehörte man der ersten Klasse des Adels an, man stand den Achämeniden gleich und rangirte mit den Prinzen des Hauses“ (a. a. O. S. 891). Da haben wir die persischen מְרַעֵי הַמֶּלֶךְ und daneben die אֲחֵי הַמֶּלֶךְ als eine Hofcharge.

Wie in Volkskreisen, so konnte bei Hof der „Tischgenosse“ — um so eher, wenn er „offiziell“ betheiligt war, — insgeheim gegen seinen Wirth feindselig und treulos gesinnt sein (vgl. das zu Simsons Hochzeit und zur persischen Hofeinrichtung Bemerkte). In anderer Richtung war es aber höchst natürlich, daß die Tischgenossenschaft, wie sie eine Auszeichnung und ein Vertrauensbeweis war, die Freundschaft ebenso voraussetzte, als förderte, daß der מְרַע Freund war und zum Vertrauten wurde. Ps. 41, 10 klagt der Dichter : נִם-אִישׁ שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר-בְּטַחְתִּי בּוֹ אוֹכַל לֶחֶמִי : הִנֵּדִיל עָלַי עֵקֶב, daß sich seinen Feinden „auch ein vertrauter Freund und Genosse zugesellt habe; der vielleicht eine ganze Klasse bezeichnet“ (Hupfeld z. St.) „Tischgenossenschaft, Hausgenossenschaft, vertrauter Umgang“ folgen aus einander (de Wette, Hupfeld). In ergreifender Weise wendet, wenn auch nicht den Namen, so doch den Begriff des מְרַע der Dichter des 23. Psalms, der Jahve als „Hirt und Wirth“ (Hupfeld) schildert, auf den Frommen in seinem Verhältniß zum himmlischen Herrn und König an : „Du bereitest vor mir einen Tisch gegen meine Feinde. Du salbest mein Haupt mit Oel und schenkest mir voll ein. Gutes und Barmherzigkeit werden mir folgen mein Leben lang, und

ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar“ (— um hier bei dem Dolmetscher Luther stehen zu bleiben). Das ist der מֵרַע Jahves, der יְהוָה עַל-שְׁלֹחַן יְהוָה.

Das Dargelegte macht es wahrscheinlich, daß wir für das fragliche Wort die Bedeutung: *Tischgenosse* (συντράπεζος, conviva) als den Grundbegriff, die Bedeutung: *nahestehender Freund* oder *vertrauter Gesellschafter* als abgeleitet zu betrachten haben („Genosse“ überhaupt bedeutet das Wort *nirgends*). In der Erzählung von Simson tritt jene Grundbedeutung in der Anwendung auf eine bestimmte Festfeier auf, der מֵרַע wird zum hochzeitlichen Tischgenossen und Zechbruder, daneben zum παραινύμφιος im besonderen.

Wie kommt aber מֵרַע (Form qītīl) zu diesem Begriff? Wir finden den Stamm מרע sowohl im Nord-, als im Südsemitischen. Daß jedoch im vorliegenden Fall von aramäischem und syrischem (wie von samaritanischem) מרע abzu- sehen ist, müßte schon die Erwägung zeigen, daß der dritte Stammlaut hier nicht ursprünglich ist (מֵרַע, מֵרַע = מֵרַע vgl. im allgemeinen Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. § 58, b, 2. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen § 10, 2, a). Ein echtes מרע hat das Arabische und Aethiopische.

مَرَعٌ bedeutet: reichliches Futter hervorbringen, eine fette Weide bieten; مَرَعَ (das Haupt) einölen, einfetten; der vierte Stamm zeigt beiderlei Bedeutungen; مَرَعٌ ist ubertas pabuli; مَرَاعٌ und مَرَعَةٌ Fett<sup>1)</sup>. Der hiernach im Arabischen dem Stamm مרע zukommende Begriff des Reichlichen,

<sup>1)</sup> Vgl. مَرَغ I. II. IV. und مَرَخ. مَرَعَةٌ (مَرَعَةٌ) ist auch Name eines fetten Vogels (einer Art Haselhuhn).



Masten, Fetten berechtigt zur Heranziehung von hebr. מֵרָא, das in מְרִיא fett, gemästet und מְרָאָה Kropf eines Vogels vertreten ist (talm. מֵרָא sive מֵרָה Hiph. mäs̱ten, הַמְרָאָה Mästung). Im Arabischen stellt sich zu מֵרָא lautlich noch näher مَرَّ (مَرَّو, مَرَّي) stärkend, gedeihlich sein, anschlagen (von der kräftigen und verdaulichen Speise u. a.); gesunde, kräftige Speise zu sich nehmen (die Erklärung des Worts bei Baidhawi zu Sur. 4, 3 ist ungenügend). Mit diesem مَرَّ — مَرَّא ist, wenn nicht der Wurzel, so jedenfalls dem Begriffe nach (vgl. übrigens חֲמַק : רֶכֶב 2, חֲמַק : חֲבַק u. a.) das in beiden Sprachen nebenhergehende מֵרָא — מְרָא verwandt (vgl. als Mittelglied وَرَّى multum pinguis fuit). مְרָא (von مَرَّא creavit und مَرَّي in der Wurzel verschieden) heisst : er ist erstarkt, ist genesen; מֵרָא Hiph. mäs̱ten, מְרִיא fett (Thier, Mensch; Speise), מְרִיאָה fem. Ez. 34, 20 in mehreren codd. Im Hebräischen tritt dann מֵרָא noch weiter מְרָה an die Seite u. z. mit der Bedeutung : fette, kräftige Speise, etwas zur Stärkung zu sich nehmen, Hiph. : solche Kost zu essen geben; מְרִיאָה (?) fem. fett (Ex. 34, 20); מְרִיא kräftige, zur Genesung dienliche Speise; מְרִיא, מְרִיא dasselbe <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Gesenius (Mühlau-Volck) stellt das obige מְרָה zu מְרָה scheiden, schneiden : das Gesund- oder Fettwerden soll vom „Einhaueu“ kommen. מְרָה ist aber nicht überhaupt „essen“, wie angegeben wird (so wenig פְּתִיגִיל = Kleid, רוּץ = gehen u. s. w.). Bei genauer Betrachtung wird man bemerken, daß es sich in sämtlichen Stellen, in welchen das Wort und seine Ableitungen vorkommen, um eine stärkende Speise handelt, die bestimmt ist, den durch Trauer, Fasten u. dgl. Entkräfteten oder (sei es wirklichen, sei es angeblichen) Kranken wieder zu Kräften zu bringen. Schon Dillmann im *lexicon linguae Aethiopicae* stellt מֵרָא als vicina zusammen (p. 167).

Diesem Begriffszusammenhang schließt sich deutlich auch das äthiopische **ዐርሀ** an, das (mit seinen Ableitungen) den üppigen sinnlichen Genuß, namentlich die geschlechtliche Fleischeslust bezeichnet (also der Bedeutung nach sich dem arab. **حرم** nähert s. Dillmann s. v.). Das Wort ist fast ganz in eine Benennung ausschweifenden, unsittlichen Vergnügens übergegangen (der *ἀσέλγεια, ἄσωτία*), hat aber ursprünglich, nach dem Etymon, diese schlimme Bedeutung noch nicht gehabt, wie das dazu gehörige (nicht zu \***ረሀ** zu ziehende) **ዐርሀ** Hochzeit, Hochzeitschmaus; aber auch allgemeiner: festliche Lustbarkeit, sowie dessen Ableitungen **ዐርሀት** Braut, Hochzeiterin (vgl. auch die Bemerkung Dillmanns in Gramm. § 128, Schluss), **ዐርሀዊ** Hochzeiter, *νυμφίος*, **ተዐርሀ** nuptiis sibi adjungere sponsam<sup>1)</sup> darthun. **ዐርሀ** ist zunächst einfach: Lustbarkeit, Vergnügen, eine Gelegenheit, bei der man sich gütlich thut, weil es üppig hergeht. Wir haben darin einen ähnlichen Zusammenhang, wie bei **ሰላ** Festlichkeit, Schmaus, namentlich Hochzeitsschmaus, das zu **ሰላ** reich begütet sein gehört. Man findet denselben begrifflichen Zusammenhang in fremden Sprachgebieten, so z. B. im tibetischen *gandun* (dga'.dun) Hochzeit (eigentl.: etwas, was Vergnügen aller Art in sich befaßt).

Es drängt sich von selbst auf, wie von hier aus zuvörderst die **מְרַעֵים** und der **מְרַעֵץ** der Simsonerzählung ihre Erklärung erhalten, eben als Theilhaber am Hochzeitsschmaus, wie an der hochzeitlichen Lustbarkeit überhaupt. Aber gleichzeitig bestätigt sich die Vermuthung, zu welcher der exegetische Erfund geführt hat, daß wir überhaupt die Bedeutung: *Tischgenosse, Gastfreund* als die Grundbedeu-

<sup>1)</sup> Zum Bildungszusatz **ዐ** vgl. Dillmann § 73.

tung des fraglichen Wortes anzusehen haben. Die grammatische Form des Wortes selbst tritt jetzt erklärend und bekräftigend ein. In  $\text{מַרְע}$  liegt zunächst der Begriff: einer, der sich wohl sein läßt, der sich zusetzt, der sich im Essen und Trinken und andern Dingen nichts abgehen läßt. Die Gastfreundschaft will es so haben, daß der Freund seine Genüge finde. Bezeichnend ist aber, daß die Sprache gerade jene Intensivform gebraucht hat, die leicht auch eine üble Andeutung enthalten kann (vgl. Olshausen § 182, e), als sollte zugleich auf das Schmarotzerthum angespielt sein, in welches die Gastfreundschaft leicht ausartet<sup>1)</sup>.

Der Bedeutungsübergang, den wir nach dem obigen bei  $\text{מַרְע}$  vorfinden: Gastfreund; intimer Freund; vertrauter Gesellschafter findet sich ähnlich auch anderwärts. Ich halte es nicht für überflüssig, Analogien aus dem indogermanischen Sprachgebiet beizufügen. Eine solche bietet uns schon die älteste Sprache des Veda in  $\text{सधमाद्}$  (der mit einem andern sich's wohl sein läßt) Trinkgenosse, Festgenosse; dann: Genosse, Gefährte;  $\text{सधमाद्}$  m. Trinkgelage, Schmaus, Fest; dann: Gemeinschaft, Genossenschaft.  $\text{सधमाद्}$  convivalis, festlich; Festgenosse; dann socius (s. Böhtlingk-Roth, Petersburger Sanskritwörterbuch VII, 616 f., woselbst die Quellenbelege zu finden). Dieselbe Begriffsreihe vertritt aber auch lat. sōdālis. Dieses Wort ist nicht mit Sonne, Froehde, Curtius (vgl. Curtius, Grundzüge d. griech. Etymologie<sup>5</sup> S. 251) zu sscr. svadhā Gewohnheit, Vergnügen;  $\text{ἑθoς}$ ,  $\text{ἡθoς}$  u. s. w. zu stellen, sondern zu  $\acute{\alpha}\delta$  ( $\sigma\text{Fad}$ ),

---

<sup>1)</sup> Ich erinnere an den vidūṣaka des indischen Schauspiels, „die lustige Person, der nur an Essen, Trinken und Spässe denkende Gefährte des Helden“ (s. Böhtlingk-Roth, Sanskr.-Wörterb. VI, 1058) und den noch schlimmeren viṭa (a. a. O. S. 1030).

*ἀνδάνω, ἡδομαι*; suāvis (st. suādis), suādeo; sscr. svad  
 1) schmackhaft machen, 2) schmackhaft sein, munden; sich  
 schmecken lassen, kosten, genießen<sup>1)</sup>: sodalis ist der, der  
 zum Schmausen, Zechen gehört (wie convivalis der, der  
 zum convivium Gehörige). sōd- zu svad, wie sōp- zu  
 svap (sōpor, somnus). In Rg.-V. VIII, 50, 5 findet sich  
 die Form svadāvan (voc.) = Feinschmecker, der gern etwas  
 Kräftiges, Würziges, Anregendes trinkt (von Indra)<sup>2)</sup>.  
 Auf dem Begriff: Tischgenosse, Zechgenosse ruhen sonach  
 auch die weiteren Bedeutungen von sodalis: Gespiele, Ge-  
 fährte, Kamerad; Busenfreund; Bundesbruder, Mitglied  
 einer Genossenschaft; Spielfeselle.

Mit dem Gezeigten hoffe ich bewiesen zu haben, daß  
 מַרְע — entgegen der herkömmlichen Annahme — mit רָעָה  
 und רָע etymologisch nichts zu schaffen hat. Beachtenswerth  
 ist nur, daß רָעָה in seiner Bildung מַרְע analog ist. Während  
 Ewald (§ 146, d. 211, e) bei dem aus רָעָה abgekürzten רָע von  
 „unklarer Ableitung“ redet, reiht Olshausen (§ 166, b) und  
 Böttcher (§ 824, c) רָעָה den Gebilden der Form qītāl (קִיטָל)  
 an. Es ist aber schwer zu begreifen, wie Olshausen dabei sich  
 durch die Voraussetzung eines st. cstr. נִכָּר von נִכָּר (in Wirklichkeit  
 kommt nur Einmal — Deut. 31, 16 — u. z. vor Maqqēph die  
 segolatische Form נִכָּר vor, s. das Richtige Gesenius-Kautzsch  
 § 93, 2, Anm. 1. C) beirren lassen konnte. רָעָה läßt sich zur  
 angegebenen Bildungsform nicht stellen, wie schon das feste  
 Šērê zeigt (רָעָה הָיָה 2 Sam. 15, 37. 16, 16. רָעָה הָיָה  
 1 Reg. 4, 5; „dreimal nach den besten Auktoritäten; andre

<sup>1)</sup> Vgl. Petersb. Sanskr.-Wörterb. VII, 1421.

<sup>2)</sup> Durch die Absicht der Herstellung eines Wortspiels (mit svadanti  
 sie machen würzig) veranlaßt (in VIII, 49, 5 entspricht svadhāvan).

lesen dagegen das regelrechte "רָעָה Olshausen § 166, b; es kommt noch hinzu das Kethîbh von Prov. 27, 10, vgl. Ewald § 211, e). Vielmehr hat Stade richtig gesehen, wenn er (§ 184) urtheilt: „רָעָה (רָעִי, רָעָה, רָעִי Jer. 6, 21, sonst immer רָעָה u. s. w.) wird aus רָעָה verkürzt sein, wie נָא Jes. 16, 6 aus נָאָה, und wenn er dieses נָאָה (§ 219) zu den nomina der Form qîṭṭāl zieht, welch letztere der nach unserer Darlegung in מָרַע zu Grund liegenden qîṭṭîl verwandt ist. Dabei erklärt sich das unwandelbare Šērê in רָעָה und רָעָה vollständig und zwanglos.

Ich habe schliesslich nur noch zum Šērê der zweiten Silbe von מָרַע etwas zu bemerken. Aufser dem gleich zu Beginn hervorgehobenen allgemeineren Sachverhalt können die Pluralformen: רָעִים, רָעָה die Möglichkeit der Aussprache מָרַעִים bei der Grundform qîṭṭîl erhärten. Das überaus häufige Vorkommen der Formen von רָעָה (רָעִי, רָעָה u. s. w.) mit dem (hier nothwendigen) festen Šērê nach Rēsch dürfte aber vielleicht auf die Vocalisation von מָרַע einen gröfseren Einfluss ausgeübt haben, — um so mehr, als die beiden Wörter mehr oder weniger synonym wurden. Aus diesem Nebeneinander erklärt sich dann nicht minder die Suffixform in מָרַעָה. Was endlich zu der eben so unrichtigen, als gut bezeugten Schreibung מָרַעָה Prov. 19, 7 geführt haben mag, lasse ich dahingestellt.

---

## Das Verwandtschaftswort עַם.

Dafs das Wort עַם „Volk“ bedeutet, ist so unbestreitbar, wie dafs diese Bedeutung an einer Anzahl Stellen des A. T. schlechterdings nicht in den Zusammenhang passen will.

1) Nach Gen. 19, 38 nennt Lots jüngere Tochter die Frucht der Verbindung mit ihrem Vater בֶּן-עָמִי, ein Name, der augenscheinlich auf den ungewöhnlichen Ursprung seines Trägers hinweisen soll, aber völlig nichtssagend ist, wenn man ihn nach Gen. 23, 11. Lev. 19, 18. 20, 17 erklärt, denn als „Sohn meines Volks“ kann jedermann nicht nur seinen Sohn, sondern auch jeden beliebigen seiner Landsleute bezeichnen.

2) Eben so wenig genügt die Bedeutung „Volk“ an nicht wenigen Stellen, wo das Wort im Plural erscheint, während wir den Singular erwarten. Dies ist der Fall :

A) in mehreren Gesetzesvorschriften des Pentateuches und zwar :

a) in der öfter wiederkehrenden Bestimmung, dafs die Seele eines Uebelthäters ausgerottet werden solle מַעֲמִיָּה (Gen. 17, 14. Lev. 7, 20 f. 25. 27. 23, 29. Num. 9, 13) oder מִקֶּרֶב עַמִּיָּה (Ex. 31, 14. Num. 15, 30). Anderwärts steht dafür מִקֶּרֶב עַמּוֹ (Lev. 17, 40. 20, 6. מִקְּעַמּוֹ ibid. 17, 10. 23, 30. מִקְּעָמָם ibid. 18, 29. 20, 5. 18), לְעֵינַי בְּנִי, מִשְׁרָאֵל (Ex. 12, 15), מַעֲרַח יִשְׂרָאֵל (ibid. v. 19) und מִחוּץ הַקָּהָל (Num. 19, 20).

b) Lev. 19, 16 : „Du sollst nicht verleumderisch umhergehen בְּעַמִּיָּה.“

c) ibid. 21, 1—4 : „Wegen einer Leiche soll sich keiner verunreinigen בְּעַמִּיָּו, ausser wegen seiner nächsten Blutsverwandten, wegen seiner Mutter und wegen seines Vaters und wegen seines Sohnes und wegen seiner Tochter

und wegen seines Bruders und wegen seiner Schwester der Jungfrau, die um ihn ist, die noch keines Mannes geworden ist, wegen dieser mag er sich verunreinigen. Er soll sich nicht verunreinigen als Ehemann בְּעַמִּי, daß er sich entweihe.“

B) in der ebenfalls dem Pentateuch angehörigen Verbindung: נֶאֱמַר אֶל עַמִּי (Gen. 25, 8. 17. 35, 29. 49, 29<sup>1</sup>). 33. Num. 20, 24. 27, 13. 31, 2. Dt. 32, 50), über welche Böttcher de inferis I, 56 ff. zu vergleichen ist. Die bereits in die Scheol eingegangenen Vorfahren, denen der Nachkomme durch den Tod zugesellt wird, können allenfalls als „sein Volk“, aber nimmermehr als „seine Völker“ bezeichnet werden.

3) Bei Annahme der Bedeutung „Volk“ bleiben mehrere der mit עַם zusammengesetzten Eigennamen ganz unverständlich. Wie könnte ein Einzelner „Volk Gottes“ (עַמִּיאל) oder „Volk des Allmächtigen“ (עַמִּישַׁדַּי) genannt worden sein? Wollte man aber diese Namen mit „mein Volk (oder „das Volk“) ist Gott“, „ist allmächtig“ übersetzen, so würde eine Blasphemie herauskommen, derer sicherlich kein Volk weniger als das israelitische fähig gewesen wäre.

Die Lösung dieser Schwierigkeiten liegt auf dem Gebiete des Arabischen. Hier heißt عَمٌّ zwar auch magna hominum turba, hat aber außerdem bekanntlich die viel häufigere Bedeutung patruus und wird schließlic von allen denjenigen Verwandten gebraucht, welche der Lateiner necessarii nennt. Wir glauben nun, daß das hebräische עַם in ältester Zeit gleichfalls vor oder neben der Bedeutung „Volk“ die andere „Oheim (Vatersbruder)“ hatte,

<sup>1</sup>) Wo wir unbedenklich עַמִּי lesen, da alle übrigen Stellen in dieser Formel den Plural haben.

welche sich später dahin erweiterte, daß das Wort jeden Verwandten in aufsteigender Linie (Ascendent) und zuletzt überhaupt einen Familienangehörigen bezeichnete. Bei dieser Annahme finden alle von uns angeführten Stellen, zu welchen die Bedeutung „Volk“ nicht paßt, eine un-  
gezwungene und befriedigende Erklärung.

Die erste Bedeutung „Oheim“ erscheint in den jedenfalls aus alter Zeit stammenden Eigennamen. Die Ansicht Fürsts, nach welcher die in zusammengesetzten Namen vorkommenden Verwandtschaftswörter אב, אח, הם Epitheta Gottes sind, hoffen wir mit einleuchtenden Gründen als die allein richtige nachzuweisen, sobald es uns möglich sein wird, die Ergebnisse langjähriger Beschäftigung mit der hebräischen Onomatologie zu veröffentlichen. Da wir diesen Beweis auf dem uns hier zu Gebote stehenden Raum nicht führen und doch den Lesern nicht zumuthen können, uns ohne denselben zu glauben, so müssen wir uns für jetzt darauf beschränken, die beachtenswerthe Erscheinung hervorzuheben, daß einer Anzahl der mit עם gebildeten Eigennamen ganz gleichartige Zusammensetzungen mit אב und אח zur Seite gehen. So steht :

אביאל	neben	עמיאל
אחיהוד und אביהוד	"	עמיהוד
אחינרב und אביןרב	"	עמיןרב
אחירם (aus אבירם) und אבירם	"	עמירם
אליאב	"	עליעם <sup>1)</sup>

Gewiß dürfen wir hieraus schließen, daß in solchen Bildungen עם so gut wie אב und אח als Verwandtschaftswort aufzufassen ist, und dann kann es uns nach dem Arabischen nicht zweifelhaft sein, welchen Verwandten ersteres bezeichnet. Es wäre auch höchst befremdlich,

<sup>1)</sup> Wir führen zu diesen Eigennamen keine Belegstellen an, weil dieselben leicht in jedem Wörterbuche zu finden sind.



wenn die hebräische Sprache, welche Ausdrücke für „Schwiegervater“, „Eidam“ und „Schwager“ besitzt, kein besonderes Wort für „Oheim“ ausgeprägt haben sollte. Als solches kann דוד nicht gelten, da es, ursprünglich „Freund, Geliebter“ bedeutend, eben so weiten Begriffes wie unser „Vetter“ ist, so daß es in einem und demselben Abschnitte den Vatersbruder und dessen Sohn bezeichnet (Jer. 32, 7—9. 12)<sup>1)</sup>. Wenn letzteres Wort trotzdem in Gesetzesvorschriften gebraucht wird, in denen man doch scharfe Begriffsbestimmungen erwartet (Lev. 20, 20), so erklärt sich dies am einfachsten daraus, daß man, nachdem einmal die zweite Hauptbedeutung von עַם (Volk) wenigstens im Singular die vorherrschende geworden war, zur Bezeichnung des von dem Wort ausgedrückten Verwandtschaftsgrades lieber ein anderes Wort wählte, um Mißverständnisse auszuschließen.

Die erste Hauptbedeutung von עַם hat sich nun schon frühzeitig dahin erweitert, daß es jeden Verwandten in aufsteigender Linie (Ascendent), somit auch den leiblichen Vater bezeichnen konnte. Diese Annahme verhilft uns zum richtigen Verständnisse von Gen. 19, 38, wo wir nunmehr בֶּן-עָמִי „Sohn meines Vaters“ übersetzen. So erhalten wir einen Namen, der sich vollkommen mit dem Namen מִיָּאָב deckt, welchen die ältere Tochter Lots ihrem Sohne giebt und welchen der Erzähler, wie die Ausleger längst erkannt haben, im Sinne von מִיָּאָב („Same des Vaters“) faßte. Auch die Formel נֶאֱמַר אֶל-עָמִי verliert jetzt ihr Auffälliges. Daß hier עַם synonym mit אָב ist,

<sup>1)</sup> Wie schwankend der Begriff von דוד und דודָה blieb, zeigt sich darin, daß die LXX jenes Wort außer mit πατράδελφος (2 Sam. 23, 9) und ἀδελφός (τοῦ) πατρός (Lev. 10, 4. Jer. u. O. Est. 2, 15) auch mit συγγένεια (Lev. 20, 20) und οἰκεῖος (1 Sam. 10, 14 ff.), letzteres mit Θυγάτηρ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρός (Ex. 6, 20) und συγγενής (Lev. 18, 14. 20, 20) übersetzen.

erhellet schon daraus, daß in dieser Verbindung letzteres Wort bisweilen mit ersterem wechselt (Jud. 2, 10. 2. Reg. 22, 20. 2 Chron. 34, 28). Außerdem vergleiche man noch בּוֹא אֶל-אֲבוֹתָיו (Gen. 15, 15) und das so häufige שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו (Gen. 47, 30. Dt. 31, 16. 1 Reg. 2, 10 u. a.).

Von hier aus war nur noch ein kleiner Schritt zu der Bedeutung „Verwandter“ überhaupt, welche uns in den angeführten Gesetzesvorschriften begegnet. Besonders gut paßt dieselbe in den Zusammenhang der Stellen Lev. 19, 16 und 21, 1—4. An ersterer wird sie dadurch empfohlen, daß עִמָּךְ in der Umgebung von עִמִּית (V. 15. 17), רֵעַ (V. 16) und אָח (V. 17) erscheint. Die zweite schärft zuerst als Regel ein, daß niemand sich an einer Leiche „in seiner Verwandtschaft“ verunreinigen solle, um sodann einzelne auf die nächsten Blutsverwandten bezügliche Ausnahmefälle aufzuzählen.

Wir haben abzuwarten, ob sich gegen unsere obige Darlegung gegründete Einwendungen werden erheben lassen. Wenn dies nicht der Fall ist, so wird die von uns für עַם nachgewiesene zweite Hauptbedeutung künftig als solche in die hebräischen Wörterbücher aufzunehmen sein.

Dresden.

M. Krenkel.

# Die Anhänge des Richterbuches.

Von Karl Budde.

## I.

*Das Gotteshaus des Ephraimiten Mikha und der Zug der Daniten nach dem Norden (c. 17 f.).*

Dafs in diesem religionsgeschichtlich sehr werthvollen, alten Stück zwei Quellen mit einander verbunden sind, hat Vatke zuerst gesehen (Theol. des A. T. 1835 S. 268 Anm.), ohne den Nachweis im einzelnen zu liefern; neuerdings haben Wellhausen und Kuenen es in Abrede gestellt, Bertheau nur für 18, 15–29 behauptet, die Unebenheiten werden aus Uebersetzung durch eine dem Heiligtum zu Dan feindliche Hand erklärt. Der Beweis für die doppelte Gestalt der Ueberlieferung läfst sich beinahe durchgehends am Object selbst führen; ich gebe deshalb zuerst das Experiment in möglichst mechanischer Uebersetzung und lasse die Erläuterungen und Einschränkungen folgen :

## I.

1. Und es war ein Mann vom Gebirge Ephraim namens Mikha, 5. und dieser Mann Mikha hatte ein Gotteshaus und machte Ephod und Teraphim, und er füllte die Hand eines seiner Söhne, dafs der sein Priester ward <sup>2)</sup>).

## II.

. . . . 2a. Und er sprach zu seiner Mutter : „Die elfhundert Sekel Silbers, welche dir genommen sind, weshalb du eine Verwünschung ausgesprochen und vor meinen Ohren gesagt hast <sup>1)</sup> : . . . : siehe, das Geld ist in meinem Besitz, *ich* habe es genommen 3 b $\beta$ . und will es dir nun wiedergeben.“ 4a. Und

<sup>1)</sup> Der Wortlaut der Verwünschung fehlt.

<sup>2)</sup> V. 6 wie 18, 1 a sind Einschub.

. . . 8. Und der Mann ging fort aus der Stadt Bethlehem-Juda, um sich niederzulassen, wo ers träfe, und so kam er auf das Gebirge Ephraim an das Haus Mikha's, um seine Wanderschaft fortzusetzen. 9. Und Mikha sagte zu ihm : „Woher kommst du?“ und er sagte zu ihm : „Ich bin ein Levit aus Bethlehem-Juda und bin unterwegs, um mich niederzulassen, wo ichs treffe“. 10. Da sagte Mikha zu ihm : „Bleibe bei mir und sei mir Vater und Priester, so will ich dir 10 Silberlinge jährlich geben und den Betrag für Kleidung und deinen Lebensunterhalt.“ 11. Und der Levit willigte ein bei dem Manne zu bleiben, 12aα. und Mikha füllte die Hand des Leviten, 13. und Mikha sagte : „Nun weiß ich, daß Jahve mir gutes thun wird, denn ich habe den Leviten zum Priester.“

er gab das Geld seiner Mutter wieder <sup>1)</sup>, 2 b. und seine Mutter sprach : „Gesegnet sei mein Sohn dem Jahve!“ 3 bα. Und seine Mutter sprach : „Ich weihe hiemit das Geld dem Jahve von meiner Hand für meinen Sohn, Pesel und Massekha daraus zu machen.“ 4 b. Und seine Mutter nahm zweihundert Sekel Silbers und gab sie dem Erzarbeiter, und der machte daraus Pesel und Massekha, und das kam in das Haus Mikha's. 7. Und es war ein Jüngling aus Bethlehem-Juda <sup>2)</sup>, der war Levit, und er hatte sich dort niedergelassen 12 b. und war in Mikha's Hause, 11 b. und der Jüngling galt ihm wie einer seiner Söhne, 12 aβ. und so ward der Jüngling sein Priester.

18, 1 b. In jenen Tagen aber suchte sich der Stamm der Daniter einen Besitz zur Niederlassung, denn es war ihm bis zu jenem Tage kein Besitz inmitten der Stämme Israels zugefallen.

<sup>1)</sup> 3 bβ und 4 a sind an die falsche Stelle gerathen, dann ist 4 a, wieder an falscher Stelle, durch 3 a ersetzt worden.

<sup>2)</sup> Hier eine Glosse.

2. Und die Kinder Dan sandten fünf Männer aus ihrer Mitte, das Land auszukundschaften [und es zu erforschen?]. 3. Als die beim Hause Mikha's waren, kehrten sie dort ein. . . . . „Was hast du hier zu schaffen?“ . . . . 4b „und er hat mich gedungen, und so ward ich sein Priester.“ 5. Und sie sagten zu ihm: „Befrage doch Gott, daß wir erfahren, ob unser Weg, auf dem wir begriffen sind, glücklich sein wird.“ 6. Und der Priester sprach zu ihnen: „Gehet in Frieden!“

2. . . . . aus ihrem Geschlechte . . Männer, tüchtige Leute, von Šor'a und Eštaol aus und sprachen zu ihnen: „Gehet, erforschet das Land!“ . . . und sie kamen auf das Gebirge Ephraim an das Haus Mikha's und übernachteten daselbst. 3. Da erkannten sie die Mundart des levitischen Jünglings und sagten zu ihm: „Wer hat dich hierher gebracht, und was thust du hier?“ 4a. Und er sprach zu ihnen: „So und so hat Mikha an mir gethan.“ . . . . 6. „Vor Jahwe liegt euer Weg, auf dem ihr gehen wollt.“

7. Und die fünf Männer gingen und kamen nach Lajiš und sahen

die Leute, die in ihrer Mitte waren, friedlich und sorglos, Reichthum besitzend und fern von den Phöniciern und ohne Beziehung zu den Aramäern<sup>1</sup>). Und sie kamen . . . . 9. und sprachen: „Auf und laßt uns [gegen sie<sup>3</sup>]

(die Stadt), wie sie sorglos lebte nach der Weise der Phönicier, und kein Mangel an irgend etwas im Lande war. 8. (Und sie kamen, zu ihren Brüdern nach Šor'a und Eštaol und sprachen zu ihnen<sup>2</sup>): „Was 9. zögert

<sup>1</sup>) Nach Hdsch. der LXX (vgl. de Lag. Lucian-Text), M. T. „zu irgend jemand.“ Die Worte ואין מכלים דבר habe ich nicht übersetzt.

<sup>2</sup>) אהיהם zu streichen.

<sup>3</sup>) עליהם verdächtig.

hinauf ziehen; denn wir haben das (?) Land gesehen und siehe, es war sehr gut: seid nicht träge hinzugehen, das Land einzunehmen, 10. denn Gott hat es in eure Hände gegeben. Wenn ihr hinkommt, kommt ihr zu einem sorglosen Volke, und das Land ist weit nach beiden Seiten. 11. Und es brachen auf von dort aus dem Stamme der Daniter 600 mit Kriegsgeräth umgürtete Männer. 12. Und sie zogen hinauf und schlugen ihr Lager auf bei Qirjath-Je'arim in Juda; darum nennt man die Stelle „Lager Dan's“ bis auf diesen Tag. 13. Und sie marschirten von dort auf das Gebirge Ephraim 15. und bogen dort ab zum Hause Mikha's. 17. Und die fünf Männer, die hingegangen waren, das Land auszukundschaften, gingen hinauf und die 600 mit Kriegsgeräth umgürteten Männer . . . ., der Priester aber stand im Thore. 18. Und der Priester

ihr<sup>1)</sup> zu kommen 10. an einen Ort, wo kein Mangel ist an allem, was es auf Erden giebt?“ . . . . . 11. . . . . von Šor'a und Eschtaol 13. und sie kamen an das Haus Mikha's. 14. Da huben die fünf Männer, die nach Lajisch gegangen waren<sup>2)</sup>, an und sprachen zu ihren Brüdern: „Wißt ihr auch, daß in jenen Häusern Pesel und Massekha sind? Und nun höret, was ihr thun sollt! 17. Gehet dort hinein und nehmet das Pesel und die Massekha!“ 15. Und sie traten in das Haus des jungen Leviten und begrüßten ihn<sup>3)</sup>, 18. jene aber gingen in das Haus Mikha's und nahmen das Pesel und die Massekha.

*Lücke, Schlufs v. 30 :* Und die Kinder Dan stellten sich das Pesel auf, und Jonathan der Sohn Geršoms, des Sohnes Moše [Text : Manasse mit נון תלויה] der und seine Söhne wurden dem Stamme der Daniter

<sup>1)</sup> Das ואתם in 9 b zu streichen.

<sup>2)</sup> zu streichen את הארץ.

<sup>3)</sup> v. 16 Einschub.

sprach zu ihnen: „Was habt ihr vor?“ 19. Und sie sprachen zu ihm: „Schweig still, lege deine Hand auf deinen Mund und gehe mit uns und werde uns Vater und Priester! Was ziehst du vor: Hauspriester eines einzigen Mannes zu sein, oder Priester eines Stammes und Geschlechtes in Israel?“ 20. Das gefiel dem Priester wohl, und er nahm das Ephod und die Teraphim und ging hin inmitten des Volkes. Fortsetzung v. 21 —29. 31.

Priester bis zur Zeit der Fortführung (der Bewohner) des Landes.

Nicht überall ist der doppelte Faden gleich sicher zu erkennen, an manchen Stellen läuft er auch nur einfach fort und läßt dann wohl eine Lücke in der anderen Erzählung. Die Zuweisung an I oder II muß oft auf's Gerathewohl erfolgen, da die beiden Gestalten einander sehr nahe stehen; hie und da mag auch bei dem Versuche ein einheitlicher Faden gespalten sein, indem der festgestellte Doppellauf zu weit verfolgt wurde. Die Arbeit des Redactors greift eben hier sehr tief in den Bestand der Quellen ein. Doch bieten sich folgende wegweisenden Stellen und Erkennungszeichen.

a) 17, 2—4 Pesel und Massekha neben 1. 5 Ephod und Teraphim. Die Vierzahl in 18, 14. 17. 18 macht sich höchst sonderbar und wird wiederlegt durch v. 20, wo das vierte, Massekha, fehlt. Daraus geht hervor, daß Ephod und Teraphim, hier ursprünglich, derjenigen Gestalt angehören, welche

b) den Priester selbst auf Zureden der fünf Bekannten und unter dem Druck der Gewalt die Heiligthümer auf den Arm nehmen und mitgehen läßt, im Unterschiede von derjenigen, nach welcher die Heiligthümer (Pesel und Massekha) durch die andren geraubt werden, während die fünf Bekannten jenen durch freundliches Gespräch im Innern seines Hauses festhalten. Ob in dieser Gestalt der Priester mitging, ist nicht mehr sicher zu ermitteln, denn v. 21—27 aa scheinen geschlossen weiter zu führen. Doch wird sich unter e) eine Wahrscheinlichkeit ergeben.

c) In I „*der Priester*“, in II (18, 15) „*der junge Levit*“, ein Unterschied, zu dem c. 17 den Grund legt. 17, 11 sagt, daß *der Jüngling* dem Micha *wie einer seiner Söhne* galt, 17, 10 soll *der Mann* (v. 9) oder *der Levit* sein Vater und Priester werden (vgl. 18, 19). Diese beiden Bilder kann doch nicht derselbe Verf. neben einander verwenden, vielmehr steht der an Sohnes Statt gehaltene junge Levit ausschliessend dem Sohne Micha's (v. 4) gegenüber, dessen Ersatzmann der Levit oder der Mann in v. 9 f. wurde. So ist denn auch der „junge Levit aus Beth-lehem“ nicht Beisafs in *dieser* Stadt (הוא נר שם), sondern „dort“ = am Wohnorte Micha's. Dieser Unterschied läßt sich auch bei dem Besuch der fünf Männer in 18, 2 ff. beobachten und findet seine Bestätigung in manchen Einzelheiten, aber die Scheidung ist nicht vollständig durchzuführen und läßt mehrfach Lücken.

d) Ganz offen liegt der doppelte Faden in 18, 7, wo dicht neben den auf העם bezüglichen Masculin-Formen שִׁקְטָהּ וּבִטָּהּ die Feminin-Form יוֹשֶׁבֶת steht, welche nur zu einem durch העם verdrängten העיר paßt. In v. 8—10 herrscht grofse Verwirrung, die aus der Verflechtung zweier Gespräche erklärt werden muß; mein Entwirrungsversuch ist nur auf gut Glück angestellt.

e) v. 30 und 31 schliessen einander aus, der Name des Cultbildes ist wohl in v. 31 durch Eingriff ausge-



glichen. Der Priester Jonathan in v. 30 aber ist schwerlich der namenlose Levit, den beide Quellen bieten; denn sonst wäre sein Name gewiß früher genannt. Wenn nun jener Ungenannte in I mitging und dem Versprechen gemäß Priester wurde, so folgt daraus mit Wahrscheinlichkeit, daß nach der Darstellung II, welche das Bild durch die Daniten selbst wegnehmen läßt, der junge Levit nicht mitging, sondern in Jonathan dem Bilde ein neuer Priester gewonnen wurde.

Eine der beiden Quellen glaube ich bestimmen zu können. Teraphim, im ganzen A. T. nicht häufig (Hos. 3, 4 noch mit אִפֹּד, ferner Sam. I, 15, 23. 19, 13. 16. Reg. II, 23, 24. Sach. 10, 2. Ez. 21, 26), findet sich im Hexateuch nur Gen. 31, 19. 34 f. in der Erzählung des E, wie Rahel ihres Vaters Teraphim stiehlt und Laban nachsetzt und sie sucht. Die letztere Erzählung bietet eine überraschende Parallele zu der Verfolgung Mikha's c. 18, 21 ff., zeigt auch schlagende formelle Uebereinstimmung, vgl. dort v. 23 וַיִּדְבֹק אֹתוֹ בְּחַר גִּלְעָד mit 18, 22 וַיִּדְבִּקוּ אֹתוֹ וְאֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְקַחְתָּם. אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר לָמַד נַגְבָּת אֶת־אֱלֹהֵי בְנֵי דָן und v. 30 אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְקַחְתָּם. אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר לָמַד נַגְבָּת אֶת־אֱלֹהֵי בְנֵי דָן. auskundschaften ist selten, im Hexateuch Gen. 42 oft und Num. 21, 32 bei E, auch die Rahab-Geschichte (Jos. 2, 1) und die damit zusammenhängende Gestalt der Eroberung Jericho's (6, 22. 23. 25) und 'Akhan 7, 2 werden E angehören. Außerdem nur noch Sam. I, 26, 4. II, 10, 3. 15, 10. 19, 28 und in secundären Stellen. Wir haben danach alle Ursache, diejenige Gestalt der Erzählung, welche mit 17, 1. 5 beginnt, E zuzuschreiben und werden daraus auch den Gottesnamen אֱלֹהִים in 18, 5. 10 erklären. Auch das Ephod in c. 8 kann mit einiger Wahrscheinlichkeit E zugewiesen werden.

Die andere Fassung J zuzuschreiben, wage ich nicht, weil ich keinerlei positive Gründe dafür finde, muß daher ihre Herkunft ganz dahingestellt sein lassen. Gegen J könnte sprechen, daß in Jos. 19, 47, besonders in der

weiteren, auch den Stoff von Richt. 1, 34 f. einschließenden Fassung der LXX, eine kürzere Erzählung mit einigen Abweichungen vorliegt, für welche man Grund hat J heranzuziehen (vgl. ZATW. 1887 S. 118 ff.). Immerhin würde dieselbe aber eine ausführlichere Erzählung nicht ausschließen, und die ihr besser entsprechenden Einzelheiten könnten in Richt. 17 f. leicht von der Redaction beseitigt sein.

Die Stelle des Stückes im Richterbuche ist natürlich für das Zeitalter der Ereignisse durchaus nicht maßgebend, weil es hier Nachtrag ist. Die Fassung von E kann sich schwerlich rückwärts an die E angehörige Betrachtung in c. 10, 6 ff. angeschlossen haben. Andererseits bleibt die Simson-Geschichte auch nach c. 17 f. möglich, denn die Auswanderung des ganzen Stammes Dan ist an sich unwahrscheinlich und wird wenigstens in 18, 11 gar nicht behauptet (מִן שִׁפְחַת הָדָנִי). Das Eingreifen der Judäer in 15, 9 ff. spricht im Gegentheil für die Annahme, daß die Simson-Geschichte nur noch unselbständige Reste der Daniten in ihrer südlichen Heimath kennt. Wo c. 17 f. ursprünglich gestanden hat, läßt sich nicht ausmachen.

## II.

### *Die Frevelthat Gib'a's und die Vernichtung des Stammes Benjamin (c. 19—21.)*

Das Kebsweib eines Leviten wird zu Gib'a-Benjamin, wo die Reisenden über Nacht eingekehrt sind, von den ruchlosen Bewohnern, die zuerst sogar sodomitische Gelüste äußern, zu Tode geschändet (c. 19); der Levit ruft alle Stämme Israels auf, und da der Stamm Benjamin sich der Frevler annimmt, wird er durch einen heiligen Krieg im eigentlichsten Sinne des Wortes nach schweren Verlusten der verbündeten Stämme mit Stumpf und Stiel vernichtet bis auf 600 Männer (c. 20). Durch sie gedenken die übrigen den Bruderstamm am Leben zu er-

halten; aber da sie geschworen haben sich mit Benjamin nicht zu verschwägern, so werden zwei Drittel der nöthigen Weiber in Jabesch-Gifad gewonnen, das wegen Nichttheilnahme am Kriege zerstört wird, die übrigen dürfen die Benjamingiten bei einem Feste zu Šilo aus dem Reigen der Jungfrauen sich rauben.

Dafs diese Geschichte so wie sie dasteht der spätesten Zeit angehört, hat vor allem Wellhausen schlagend bewiesen. Die heilige Volksgemeinde Israels aus c. 20 f., welche auf den Ruf des Leviten wie *ein* Mann am cultischen Mittelpunkt zur Versammlung sich einfindet, hat in der ganzen vorexilischen Zeit nicht bestanden, kommt auch in keinem älteren Bericht über Richter- und Königszeit jemals vor, entspricht aber um so besser dem Ideal des Priestercodex in der Geschichte des Wüstenzuges und der davon beherrschten Umarbeitung der älteren Berichte durch den Chronisten.

Es fragt sich nur, ob die Erzählung ganz und gar jener späteren Zeit angehört, oder ob ihr ein altes Stück zu Grunde liegt. Für das letztere sprechen 2 Stellen des Propheten Hosea c. 9, 9. 10, 9, in denen „die Tage von Gib'a“ als Tage schweren Frevels, eines Vergehens des ganzen Volkes, genannt werden, als ein Maßstab für die Sünden der Folgezeit gleich der Sünde Sodom's und Gomorrha's im Alten und Neuen Testament. Die Ausdrücke sind viel zu stark und bezeichnen viel zu bestimmt eine *sittliche* Verirrung als dafs die Annahme Wellhausen's nach altem Vorgang, es handle sich um die Königswahl Saul's, so willkommen sie an sich wäre, gebilligt werden könnte. Ein klares Bild von dem angedeuteten Vergehen giebt allerdings der dunkle Text Hosea's nicht, deshalb können auch Versuche aus unsrem Stück eine seiner Erwähnung entsprechende Darstellung zu gewinnen, auf Erfolg nicht rechnen: aber das merkwürdige Zusammentreffen in einem schweren zu Gib'a begangenen Frevel bleibt bestehen und weckt immer von neuem die Vermuthung, dafs

in Richt. 19—21 eine Erzählung von eben jenem Frevel stecke.

Dieser Vermuthung kommt auf halbem Wege entgegen die Thatsache, daß der Text der Capitel sicher kein einheitlicher ist, und daß er in gewissen Theilen wenigstens den Stempel früher, d. i. vorexilischer Abfassung an der Stirne trägt. Die Zergliederung, um die vor allem Bertheau und Kuenen, für c. 21 Böhme (Z. A. T. W. 1885 S. 30 ff.) sich Verdienste erworben haben, kann nur mit allem Vorbehalt versucht werden.

1.) c. 19. Das ganze Capitel zeigt altes Gepräge und eine schon von Studer betonte Verwandtschaft mit c. 17 f. In früher Zeit schwerlich möglich sind nur die von Wellhausen gerügten Erläuterungen in v. 16 von וְשֵׁנִי an, wodurch der gastfreie alte Mann sehr ungeschickt zum Fremdling in Gib'a gemacht und dessen Einwohner sehr unnöthig als Benjaminiten bezeichnet werden. Solche antiquarische Erläuterungen sind in dem Zusammenhang nicht selten (z. B. 20, 16. 21, 19 die Ortslage von Šilo) und als Glossen zu streichen. V. 24, das Ausbieten der jungfräulichen Tochter des Greises und des Keksweibes des Gastes, widerspricht der Logik der Erzählung und ist richtig von Bertheau als Eintrag aus Gen. 19, 8 gestrichen worden; ebenso wird man mit van Doorninck nach 20, 5 das sodomitische Gelüsten betrachten und es durch Herstellung des Femininum in Nominal-, Verbal- und Suffix-Form in 22 bß beseitigen müssen. Sie verlangen und erhalten dann allein das Keksweib.

Ob die Einleitung des Stückes in v. 1—4 einheitlich ist, oder ob man die Schwierigkeiten in v. 3 aus der Zusammenfügung verschiedener Quellen zu erklären hat, bleibt fraglich. Aber der Abschied von Beth-Lehem und die Einkehr in Gib'a v. 5—15 zeigen sichere Spuren doppelter Erzählung, die sich nicht durch bloße Breite und Einschübe (so Kuenen) erklären lassen.

Vgl. vor allem die beiden mit הָנָא beginnenden, dem Inhalte nach völlig gleichen Sätzchen in 9b, der eine mit לִינוּ, der andere mit לִין, denen am Schlufs וְהִשְׁבַּחְתֶּם וְנָא und וְהִלַּכְתֶּם וְנָא entsprechen; v. 10a von וַיָּבֵא an neben 11a; 11b. 12 neben 13; in v. 15 וַיִּסְרוּ und אִיהֶם (am Schlusse) neben וַיָּבֵא וַיֵּשֶׁב; die Summe von vier schönen Ausdrücken für das Hinschwinden des Tages in v. 8. 9 (deren 2). 11. Die Scheidung durchzuführen vermag ich nicht; Bertheau's Versuch für v. 5–9 (A = 4. 5. 6. 9 bis לִינוּנָא, B = 7. 8. Schlufs von 9) hat an dem Wechsel von לָב und לָבָב eine zu schwache Stütze und ist in v. 9 sicher nicht gelungen.

Da der Faden von v. 16 an einfach verläuft, muß man annehmen, daß die andre Quelle wesentlich abwich, etwa von dem gastfreien alten Manne nichts wufste und den Leviten draussen liefs. Aber beide Schichten sind alt, denn überall findet sich die genaueste Uebereinstimmung nicht nur mit Gen. 19, dessen Nachahmung das Capitel nach Wellhausen ist, sondern mit einer großen Reihe der besten Stücke der Genesis und der Samuelbücher. Als gelehrte Arbeit später Zeit nach allen jenen Mustern stände das Stück ganz allein und wäre zu vortrefflich gelungen.

Vgl. in v. 5 כָּעֵר לָבָד פֶּה לָחֶם fast genau so nur noch Gen. 18, 5, auch in den einzelnen Theilen selten und alt; v. 6 (9. 22) וַיֵּיטֵב לָבָד vgl. 18, 20, sonst Kön. I, 21, 7, freilich auch Ruth 3, 7; v. 7 וַיִּפְצֹר בּוֹ Gen. 19, 3 bei J, 33, 11 bei E, sonst einige alte Stellen; v. 8 הִתְמַהֲמָה Gen. 19, 16. 43, 10. Ex. 12, 39. Richt. 3, 26; 10b vgl. Sam. II, 16, 1; v. 19 die ersten Worte vgl. genau so Gen. 24, 25, מִסְפִּיא überhaupt nur bei J Gen. 24, 32. 42, 27. 43, 24; 19b vgl. c. 18, 10b; 20b. 21 vgl. Gen. 19, 2; 23a vgl. Gen. 19, 7; v. 25 וַיִּהְיֶה עֲלֵיוֹ בָּהָא vgl. Num. 22, 29 und Sam. I, 31, 4; v. 29 מֵאֲבָלָה vgl. Gen. 22, 6. 10, sonst nur Prov. 30, 40; sonst vgl. zu diesem Verse mit Wellh. Sam. I, 11, 7; zu

30 aa vgl. Ex. 11, 6 bei J; endlich, um das Zugehörige anzuschließen, in dem Bericht des Leviten 20, 6 zu נִבְלָה בְּיִשְׂרָאֵל (nur dies ohne וְמָה in v. 10) Gen. 34, 7 bei J, Sam. II, 13, 12. Jos. 7, 15 als alte Stellen; וְמָה allein schon Hos. 6, 9, beide zusammen nirgends, es wird Zusatz sein.

Ob wir J und E in den beiden Fassungen zu erkennen haben, wage ich nicht zu entscheiden: für J als die eine spricht vieles.

2) C. 20, die Kriegsgeschichte, ist wiederum aus zwei Quellen geflossen; aber sie sind sehr schwer zu trennen, wahrscheinlich, weil jede der andren durch Einarbeitung angenähert ist. Die Scheidung Bertheau's (A = 1. 2b—10. 14 (18). 19. 24—28. 29—36 a. 47, B = 2 a. 11—13. 15—17. 20—23. 36 b—44. 45. 46. 48) stützt sich wiederum auf ein zu schwaches Formmerkmal, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל in A, אִישׁ יִשְׂרָאֵל in B, wogegen v. 13. 23. 33 und wenn man, wie billig, dieselben Ausdrücke mit בְּנֵימִין dazu nimmt, auch 15 und 48 verstossen; auch wird Zusammengehöriges getrennt, und beide Gestalten zeigen dieselben Stilmerkmale. Das darf aber nicht verleiten, mit Kuenen sich auf blofse Erweiterung und Verbesserung zurückzuziehen.

Ein sichrerer Merkmal ist der Versammlungsort Miçpa für die eine, Bethel für die andere Quelle; sicher findet sich Bethel 20, 26 und 21, 2; gestrichen ist es zu Gunsten von Miçpa in 20, 1 und ausgefallen hinter יִשְׂרָאֵל in 20, 23; auch 20, 18, obschon vielleicht nach c. 1, 1. 2 überarbeitet, darf dazu gerechnet werden; endlich ist 28 b bis הָהֵם als Glosse zu Bethel in v. 27 zu ziehen. Nur in Verbindung mit Bethel findet sich der Gottesname אֱלֹהִים in 21, 2, sodann nach dem oben Gesagten in 20, 2. 18. 28, ebenso die späten Begriffe עָרָה 20, 1. 21, 10. 13 [16] und קָהָל 20, 2. 21, 5 [8], sowie viele späte Worte und Wendungen, die ungheuren Zahlen, das sentimentale Weinen 20, 23. 26. 21, 2, die zweimalige, durch keine Vergehung begründete

Niederlage der Angreifer 20, 21. 25. — Dagegen liegen die Kernstücke der andren Erzählung in der Erzählung des Leviten zu Miċpa 20, 4 ff. und der gelungenen Verabredung mit dem Hinterhalt v. 36 ff.

Versuchsweise und vorbehaltlich noch weiterer Uebersarbeitung und Lücken scheide ich danach aus :

A. (Versammlungsort Miċpa) : 20, 1 aα. b. 3 b—10<sup>1)</sup>. 3 a. 14. 19. 29. 36 b—38<sup>2)</sup>. 40—42 a, ein nicht näher zu bestimmender Theil des sehr verwirrten Schlusses.

B. (Versammlungsort Bethel) : 1, aβ. 2. 11—13. 15—18. 20—28. 30—33 a. 34 a. 35—36 a; Schluß wie oben.

Nach B in A eingefügt ist mir v. 39, nach A in B v. 33 b. 34 b.

3) c. 21. Sorgfältige Arbeit hat Böhme dazu geliefert; aber schon Kuenen hat bewiesen, daß er unrichtig von den unterschiedenen drei Schichten C, den Jungfrauenraub zu Šilo v. 15—23, für abhängig von A = v. 6—14 a, Vernichtung von Jabesch-Giľad außer seinen Jungfrauen, hält, daß vielmehr v. 15—23 das älteste und ein wirklich altes Stück ist. Aber auch hier handelt es sich nicht um bloße Uebersarbeitung und Erweiterung behufs Beseitigung des Anstosses, sondern um zwei parallele Erzählungen, die durch zahlreiche und breite Zusätze verknüpft sind. Die eine in v. 15 ff. will nur den Stamm Benjamin erhalten, indem den Ueberlebenden Weiber verschafft werden. Die andere berichtet den Strafvollzug an Jabesch-Giľad, und der abgesandte Heerhaufen bringt — wahrscheinlich zunächst ohne Ueberlegung und Auftrag — die verschonten Jungfrauen der Stadt mit, für die man dann bei dem Rest der Benjaminiten willkommene Verwendung findet. Die Wiederholungen in der ersten Hälfte des Capitels erklären sich aus dem Bestreben, dies zum Mitzweck des Zuges

<sup>1)</sup> Die letzten Worte von v. 9 ziehe man als נפילה בערל zu v. 10.

<sup>2)</sup> In 38 b streiche הרב, lies להעלות und עשן.

nach Jabesch zu machen und die beiden Erzählungen auszugleichen. Da die zweite (im Anfang des Capitels) an Bethel anknüpft (v. 2) also = B ist, so wird die andere als die Fortsetzung von A zu betrachten sein. Danach versuche ich auszuscheiden :

A. v. [1?]. 15. 17 a<sup>1</sup>). 18. 19 bis וְיָמִימָה, aber als Anrede an die Benjaminiten, deren unmittelbare Fortsetzung 20 b—22<sup>2</sup>). 23.

B. v. 2—5<sup>3</sup>). 9. 10 . . . 12 bis הַמִּצְחָה. 13. 14 a. 24.

Für redactionellen Einschub in A halte ich v. 16. 17 b den Rest von v. 19 und 20 a; in B v. 6—8. 11, der vielleicht Ursprüngliches verdrängt hat, und den Rest von v. 12; 14 b stellt die Verbindung zwischen A und B her.

Von den beiden Fassungen A und B ist nun B ebenso sicher nachexilisch wie die entsprechenden Erzählungen der Chronik, durch und durch ungeschichtlich. Schon der Stil genügt das nachzuweisen. Dagegen kann A nach Stil und Inhalt recht wohl vorexilisch sein; das beste Seitenstück dazu, nicht nur, was den Versammlungsort Miçpa angeht, bildet Sam. I, 7 aus E, wie die Abhandlung oben, S. 223 ff., gezeigt hat. Den Eindruck vorexilischer Abstammung würde das Stück gewiß noch viel entschiedener machen, wenn es in der ursprünglichen Gestalt vorläge<sup>4</sup>). Insbesondere scheint der Anschluß von c. 20 an 19 gelitten zu haben, wie denn 19, 30 zu Anfang sicher verdorben ist.

<sup>1</sup>) Lies נְשִׂאָרָה statt יִרְשֶׁת.

<sup>2</sup>) Lies in v. 22 nach Handschriften der LXX (vgl. de Lagarde's Lucian-Ausgabe) : הָנֹנוּ אִיתָם כִּי לָקְחוּ; die (ungeschickte) Beziehung auf die Einnahme von Jabesch ist erst spät hineincorrigirt.

<sup>3</sup>) In v. 4 ist וַיִּכְנֹנוּ שָׁם כְּזִבְחָה nach 20, 20. 26 zu streichen, in v. 5 ist הַמִּצְחָה für בֵּית-אֵל nach 20, 1 eingesetzt.

<sup>4</sup>) נָשָׂא נְשִׂים (von Wellh. und Böhme als chronistisch bezeichnet) heißt in 21, 23 nicht „Weiber zur Ehe nehmen“, sondern „forttragen“; אִישׁ הָאִשָּׁה הַנִּרְצָה 20, 4 ist wohl verdeutlichender Einschub.



Wie nach dieser Gestalt die Kinder Israel und wer von ihnen zusammen kam, ist nach der Verschlingung mit B nicht mehr zu erkennen. Da nun die beiden in c. 19 vereinigten Darstellungen keine Spuren nachexilischen Ursprungs zeigen, so scheint nur von der einen, der v. 16 ff. angehören, in c. 20 f. die ursprüngliche Fortsetzung verarbeitet zu sein; die der andren ist vielleicht abgeschnitten und durch das späte Stück B ersetzt worden, das geradezu bestimmt scheint, die theokratische Theorie jener Zeit auch in das Leben der Richterperiode einzuführen. Gleichzeitig verfolgt dies Stück deutlich den Zweck, das benjaminitische Königthum Saul's zu brandmarken bis zu der Stadt Jabesch hin, deren wackere Errettung ihm die Krone verschaffte (Sam. I, 11), deren Bürger noch an dem Leichnam Saul's und seiner Söhne ihren Dank abtrugen (Sam. I, 31, 11 ff.).

Freilich bei der annähernden Vernichtung des Stammes Benjamin in der Zeit der Richter bleibt es auch in A, und als geschichtlich darf man diese angesichts des Mangels aller andren Nachrichten und der Rolle, die der Stamm unter Saul spielte, sicherlich nicht betrachten. Da mag Nöldeke <sup>1)</sup> Recht behalten, wenn er diese Erzählung als den Niederschlag des Ruins Benjamin's durch den Kampf zwischen David und Saul's Sohn und die Aufstände unter David ansieht. Möglich bleibt bei dem hier vertretenen Ergebniss, daß ein durch B ersetzter Schluß der anderen Fassung von c. 19 Israel ein Verhalten zuschrieb, das für Benjamin nicht so verderblich auslief und mit den Hosea-Stellen in besserem Einklang stand als A und B.

Die Verschmelzung von A und B darf man *vielleicht* dem nachdeuteronomischen Redactor des Richterbuchs zuschreiben, der c. 17—21 hinzufügte; jedenfalls rückt diese Redaction kraft B in sehr späte Zeit hinab.

Die mehrfach wiederholte Formel „es war damals kein

---

<sup>1)</sup> In einem Briefe vom 19. März 1887.

König in Israel,“ welche c. 17—21 wie eine Klammer zusammenschließt (c. 17, 6. 18, 1a. 19, 1a. 21, 25) muß man mit Kuenen für vorexilisch halten; doch läßt sich nicht mehr sicher entscheiden, wo sie ursprünglich gestanden haben mag und wo sie später eingetragen ist.

Ich hoffe deutlich genug gesagt zu haben, was sich überdies von selbst versteht, daß ich mir nicht einbilde, die äußerst verwickelten Probleme dieser Stücke endgültig oder, soweit dies noch möglich ist, gelöst zu haben. Aber die möglichst scharfe und knappe Aufstellung eines Lösungsversuches wird stets der Lösung näher bringen, und wäre es nur dadurch, daß sie Andre zur Mitarbeit auffordert.

## Bibliographie.

- The Old Testament Student. May. June 1888. Chicago 1888.  
 Hebraica. April 1888 (Vol. IV No. 3). — Briggs, C. A., The Hebrew Pentameter. — Smith, H. Pr., The Targum to Jeremiah. — Harper, R. F., Cylinder B of the Esarhaddon Inscriptions 113<sup>4</sup>54. British Museum; III R. 15. 16) transliterated and translated. — Davidson, S., Notes on the Psalms. — Gottheil, R. J. H., A Tract on the Syriac Conjunctions. — Winckler, H., Nebuchadnezzar's Artificial Reservoir. — Pick, B., Old Testament Passages Messianically Applied by the Ancient Synagogue. — Contributed Notes. — Book Notices. — Semitic Bibliography.
- Hooykaas, J., Jets over de Grieksche vertaling van het Oude Testament. Rotterdam 1888. 32 S. 8°.
- † Martin, J. P. P., Introduction à la Critique Générale de l'Ancien Testament. De l'Origine du Pentateuque. t. II. Paris 1888. XXVI, 485 S. 4°.
- † Westphal, A., Le Sources du Pentateuque (Thèse de Montauban). Toulouse 1888. 235 S. 8°.
- † Wildeboer, G., Uit de geschiedenis van het ontstaan en de opteekening der Priesterlijke Thorah. II. Het werk van Moses. III. De opteekening der Priesterlijken Wetten s. Theol. Stud. 1887, S. 328 ff.
- † Dods, M., The book of Genesis. New-York 1888. V. 445 S. 8°.
- Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellschriften übersetzt von E. Kautzsch und A. Socin. Freiburg i. Br. 1888. VIII. 120 S. 8°.
- † Dana, J. D., On the Cosmogony of Genesis s. The Andover Review 1888, S. 197 ff.

- Dana, J. D., *Essai, sur le gnosticisme Égyptien, ses développements et son origine Égyptienne*. Lyon 1887. 338 S. 4<sup>o</sup>.
- † Driver, S. R., *The Cosmogony of Genesis. A defence and a critique* s. *The Andover Review* 1887, S. 639 ff.
- † *The Cosmogony of Genesis. A rejoinder to Prof. Driver's Critique of Prof. Dana* s. *Bibl. Sacra* 1888, S. 356 ff.
- † Val d'Eremao, J. P., *The Serpent of Eden*. London 1888. 170 S. 8<sup>o</sup>.
- † Delitzsch, F., *Zur neuesten Literatur üb. d. Abschnitt Bileam* s. *Zeitschr. f. kirchl. Wiss.* 1888, S. 119 ff.
- † Perowne, J. J. St., *The age of the Pentateuch* I s. *Contempor. Rev.* 1888, S. 129 ff. 242 ff.
- † Beet, J. A., *Sicera and Jael* s. *The Expos.* 1887, S. 471 ff.
- † Blaikie, W. G., *Samuel I and II*. London 1888. 2 voll. 8<sup>o</sup>.
- † Driver, S. R., *Isaiah, his life and times, and the writings which bear his Name*. London 1888. 212 S. 8<sup>o</sup>.
- † Wright, Ch. H. H., *Pre-Christian Jewish Interpretation of Isaiah* 52 53 s. *The Expos.* 1888, May, S. 364 ff. June, S. 401 ff.
- Meulenbelt, H. H., *de prediking van den Profeet Ezechiël*. Utrecht 1888. 248 S. 8<sup>o</sup>. Diss.
- † Sulley, H., *The Temple of Ezekiel's Prophecy*. London 1888. 4<sup>o</sup>.
- Treitel, S., *die alexandrinische Uebersetzung des Buches Hosea*. Heft 1. Karlsruhe 1887. 22 S. 8<sup>o</sup>.
- † *Le prophète Joel, introduction critique, traduction et commentaire, avec un index bibliographique publié d'après les notes de E. Le Savoureux* par A. J. Baumgartner. Paris 1888.
- † Davidson, A. B., *The Prophet Joel* s. *The Expos.* 1888, S. 198 ff.
- † Visser, J. Th. de, *Nieuwe poging tot oplossing van het Joël-vraagstuk* I s. *Theol. Stud.* 1887, S. 301 ff. 1888, S. 37 ff.
- † Dods, M., *Malachi* s. *The Expos.* 1887, S. 414 ff.
- Cheyne, T. K., *The Book of Psalms or the Praises of Israel*. London 1888. XVIII. 413 S. 8<sup>o</sup>.
- † Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Psalms*. Vol. 2. London 1888. 520 S. 8<sup>o</sup>.
- † Forbes, J., *Studies on the Book of Psalms*. Ed. by J. Forrest. Edinburgh 1888. 276 S. 8<sup>o</sup>.
- Schultz, Fr. W. u. H. Strack, *die Psalmen und die Sprüche Salomos*. Nördlingen 1888.
- † Ferrari, B., *Il salmo CX del testo ebraico*. Venezia 1887. 59 S. 8<sup>o</sup>.
- † Valeton jr., J. J. P., *Psalm XXII een lijdens-en sendings psalm*. Utrecht 1888. 84 S. 8<sup>o</sup>.
- † Bradley, G. G., *Lectures on the Book of Job*. London 1887. 330 S. 8<sup>o</sup>.
- † Reufs, E., *Hiob*. Braunschweig 1888. IV, 115 S. 8<sup>o</sup>.
- † Revel, A., *La philosophie de Qohéleth* II s. *Rev. de théol. et de philis.* 1888, S. 28 ff.
- † Graetz, H., *Lehrinhalt der „Weisheit“ in den bibl. Büchern* s. *Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.* 1887, S. 408 ff.
- † Cassel, P., *An Explanatory Commentary on Esther*. Translated by A. Bernstein. Edinburgh 1888. 430 S. 8<sup>o</sup>.
- Dieulafoy, *Le livre d'Esther et le Palais d'Assuérus* s. *Rev. Ét. Jan.* 32 (Avril-Juin). Actes et Conférences, S. CCLXV ff.
- † Fabre d'Envieu, J., *Le livre du prophète Daniel, traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec*. Tome prem.: Introduction

- critique, 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> parties. Paris-Toulouse 1888. 2 vol. XIV, 908, IV S. 8<sup>o</sup>.
- Meinhold, J., Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel. 1 Heft, Dan. 2—6. Leipzig 1888. 70 S. 8<sup>o</sup>.
- Van Lennep, J. W., de zeventig jaarweken van Daniel (IX, 24—27). Exegetisch-chronologische Studie. Utrecht 1888. 152 S. (Diss.)
- † Brüll, N., Die epistolarischen Apokryphen u. d. apokryph. Zusätze zum Buche Daniel s. Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Litt. VIII (1887), S. 1 ff.
- Dillmann, A., Ueber das Adlergesicht i. d. Apokalypse des Esra s. Berl. Sitzungsberichte 1888, S. 215 ff.
- † Groser, W. H., Trees and Plants of the Bible. London 1887. 8<sup>o</sup>.
- † Valetton, J. J. P., Eenige opmerkingen over Hermeneutik inzonderheid met der oog op de Schriften des Ouden Verbonds s. Theol. Studien 1887, S. 509 ff.
- Cornill, K. H., Bietet der Cod. Vat. B uns den Bibeltext in der Recension des Origines? s. Nachr. v. d. Kön. Gesellsch. d. Wiss. z. Gött. 1888, Nr. 8, S. 194 ff.
- Schiller-Szinessy, S. M. and A. Neubauer, Early Hebrew Mss of the Old Testament in the Private Collection of W. R. Smith, The Acad. 1887, 5 and 12 Nov.
- 
- Bacher, W., Encore un mot sur מקרא et פסוק s. Rev. Ét. Juiv. 32 Avril-Juin 1888) S. 277 f.
- Derselbe, Berichtigungen zur Neubauer'schen Ausgabe des Kitâb-al-uşûl s. ZDMG. 42, S. 307 ff.
- Bacher, Kaufmann, Grünwald et Porgès, les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 268 ff.
- Halffmann, H., Beiträge zur Syntax der Hebr. Sprache. 1. Stück. Wittenberg 1888. (Gymn.-Progr.). 33 S. 4<sup>o</sup>.
- Kimchi, J., Sepher Ha-galuj, zum 1. Mal herausgeg. von H. J. Matthews. Berlin 1887. XII, 180 S. 8<sup>o</sup>.
- † Müller, H., Zur Geschichte der semit. Zischlaute. Wien 1888. 22 S. 8<sup>o</sup>. (S.-A.)
- 
- † Alexander, W. L., A System of Biblical Theology. 2 vols. Edinburgh 1888. 960 S. 8<sup>o</sup>.
- Baechtgen, F., Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888.
- † Broglie, de, L'origine du monothéisme des Hébreux et les théories rationalistes s. Ann. de philos. chrét. 1887, S. 234 ff. 335 ff.
- † Sayce, A. H., Origin and Growth of Religion as illustrated by the Babylonian Religion. Hibbert Lectures. With an Appendix. London 1888. 460 S. 8<sup>o</sup>.
- Halévy, J., La religion des anciens Babyloniens et son plus récent historien M. Sayce s. Rev. de l'hist. des rel. 1888, mars-avril, S. 169 ff.
- Vatke, W., Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie. Nach Vorlesungen herausgeg. von H. G. S. Preiss. Bonn 1888. XVI, 674 S. 8<sup>o</sup>.
- † Drummond, J., Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion. London 1888. 2 vol. VIII, 359, 355 S. 8<sup>o</sup>.

- † Arrighi, A., Les Esséniens, étude sur les origines de leur nom et de leur secte. Toulouse 1887. 32 S. 8°.
- † Massebieau, L., le traité de la Vie contemplative et la Question des Thérapeutes. Paris 1888. 65 S. (S.-A.)
- Derselbe, L., Encore un mot sur la vie contemplative de Philon s. Rev. de l'hist. de rel. 1888, Mars-Avril, S. 230 ff.
- Kuenen, A., De „Melech des Hemels“ in H. VII en XLIV van Jeremia s. Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 3<sup>de</sup> Reeks, Deel V. Amsterdam 1888.
- † Graetz, H., Notiz üb. Gottesnamen i. d. heil. Schrift s. Mon. f. Gesch. u. Wiss. des Jud. 1887, S. 523 ff.
- Grünbaum, M., Der Stern Venus s. ZDMG. 42, S. 45 ff.
- † Lafargue, P., le circoncision, sa signification sociale et religieuse s. Bull. de la soc. d'anthrop. de Paris Sér. III, t. X, S. 420 ff.

- 
- Josephi opera recogn. B. Niese. Vol. I. Antiquitatum Jud. Libr. I—V. Berlin 1887. LXXXIV. 362 S. 8°.
- Kittel, R., Geschichte der Hebräer. 1. Halbband: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. Gotha 1888. XII. 282 S.
- † Renan, E., History of the People of Israel till the Time of King David. Translated by C. B. Pitman. London 1888. 8°.
- † Pinnock, W. H., The Bible and Contemporary History of the World from the Creation till the End of the Old Testament. 2 Vols. London 1887. 830 S. 8°.
- † Behrend, B., die Kreti u. Pleti, ihre inhaltliche Bedeutung u. Geschichte s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1887, 4., S. 117 ff.
- Reinach, Th., Mithridate et les Juifs s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 204 ff.
- † Montet, Le premier Conflit entre Pharisiens et Sadducéens. Paris 1887. 11 S. (S.-A.)
- † Sturhahn, C., Von Herodes d. Gr. bis zum Kriege m. d. Römern. Detmold 1887. IV, 211 S.
- Wreschner, Leop., Samaritanische Traditionen. Berlin 1888. XXXI. 64 S. 8°.
- † Zeydner, K., Naschrift op de synchronistiesche tafel voor de geschiedenis van Israël, Juda, Assyrië en Babylonië s. Theol. Stud. 1887, S. 427 ff.

- 
- Berger, Phil., La seconde inscription bilingue de Tamassus (suivi d'une lettre de M. Clermont Ganneau) s. Acad. des Inscr. Compt. rend. 1887 Avril-Juin S. 187 ff.
- Derselbe, Une nouvelle insription royale de Chypre s. Ebenda S. 203 ff.
- Clermont-Ganneau, Ch., Note sur une inscription phénicienne gravée sur un chaton de bague trouvé à Chypre s. Ebenda 1887, Avril-Juin, S. 231 ff.
- Derselbe, Quelques observations sur les sacrophage de Tabnit s. Ebenda Juillet-Sept. 1887, S. 339 ff.
- Derselbe, Note sur l'inscription Phénicienne du Pirée s. Ebenda Nr. 34, S. 140 ff.
- Graetz, H., Les Monnaies de Simon du temps de l'insurrection des Juifs sous Adrien s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 161 ff.

- Kaufmann, D. et Gunzbourg, D. de, une inscription de Riva s. Ebenda S. 269 ff.  
 Loeb, Is., une inscription hébr. de Calatayud s. Ebenda (1888) S. 279 ff.  
 Neubauer, A., inscription tumulaire d'Orléans s. Ebenda (1888) S. 279 ff.  
 Reinach, S., Note sur l'inscription phén. du Pirée s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 275 ff.  
 Renan, E., Inscription phén. et grecque découverte au Pirée s. Rev. Archeol. 1888, Jan.-Févr. S. 5 ff. pl. II. III.  
 Berger, Ph., Cylindre Perse avec légende Araméenne s. Gaz. Archeol. 1888, S. 143 f.  
 † Reinach, F., les monnaies Juives. Paris 1888. 80 S. 8°.

---

Zeitschrift d. Deutschen Palästina-Vereins. Band XI, Heft 1: Nachrichten üb. Angelegenheiten d. Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas. — Klaiber, von, Noch einmal Zion, Davidstadt u. Akra. — Gilde-meister, J., Bemerkungen z. d. griechischen Inschriften Frei's und Schuhmacher's. — Spiefs, F., die neueste Construction d. zweiten Mauer Jerusalems u. Josephus. — Wolff, O., d. salomonische Tempelplatz u. d. heutige Haram zu Jerusalem. — Bücheranzeigen.

Heft 2: Anderlind, L., die Fruchtbäume in Syrien. — Jacob, K. G., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästina-Literatur. — Zangemeister, K., röm. Inschrift von Jerusalem. — Röhrich, R., Nachträge. — Berichtigung u. Erwiderung (Gatt u. v. Klaiber). — Bücheranzeigen. — Wolff, Ph., Register zu Band VI—X der Z. D. P. V.

Palestine Exploration Fund. — Quart. Stat. — April 1888. — Notes and News. — Balance Sheet for 1887. — Schick & Wilson, New Excavations in Jerusalem. — Schick & Merrill, Line of Second Wall. — Chester, Greville J., Notes on a Journey from Iskanderûn to Tripoli. — Conder, the Hittite Language. — Schuhmacher, Recent Discoveries in Galilee. — Oliphant, L., Note on a Visit to the Place of Burning. — Clair, G. H., Boat-shaped Graves of Syria. Birch, W. F., the City of David and Acra. — Errata. — Hutchinson, Map of the Exodus. — Angehängt: Schuhmacher, G., The Jaulân. Translated. London 1888 S. 129—304.

July 1888. — Notes and News. — The Pool of Bethesda. I & II by C. Schick. III By C. W. Wilson. IV by C. R. Conder. — Schumacher, Recent Discoveries. — Wilson, Ch., The Transference of Arab Names. — Conder, C. R., The ten tribes. The Hittite Monuments. Early Racial Types. Notes on Calvary. The Crocodiles in the Nahr Ez Zerka. Nebi Dhahy. — Druitt, Ch., The „Via Maris“. — Glaisher, J., Meteorological Observations. 1880.

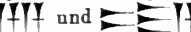

Imbert, J., Le Temple reconstruit par Zorobabel s. Muséon, t. 8, Nr. 3. (Juin 1888.)

Mansurov, B., Russische Ausgrabungen in Jerusalem. 2 Briefe an Prof. H. Guthe in Leipzig. 2. Aufl. Heidelberg 1888. 24 S. 8°.

† Gage, W. L., Palestine, historical and descriptive, London 1887. 560 S. 8°.

† Gillet, Ch. R., Shur and the Egyptian Wall s. The Presb. Rev. 1887, April, S. 310 ff.

- † Geikie, C., *The Holy Land and the Bible*. 2 Vols. London 1887. 1090 S. 8'. — New edit. 2 Vols. London 1888. 8°.
- † Oehlmann, E., d. Fortschritte der Ortskunde v. Palästina. 1. Theil. Mit 1 Karte. Norden 1887. 24 S. 4°.
- † Temple, R., *Palestine illustrated*. London 1888. 304 S. 8°.
- † Robins, G. C., *The Temple of Solomon : a Review of the various Theories respecting its Form and Style of Architecture*. London 1887. 61 S. 8°. With 6 plates.
- † Riefs, R. v., *Bibel-Atlas in zehn Karten nebst geographischem Index*. 2 Aufl. Freiburg i. Br. 1887. VIII. 32 S. 10 Taf. Fol.
- Reinach, Th., *Sculptures d'Ascalon s. Rev. Ét. Jniv.* 31 (1888), S. 24 ff.
- † Schick, C., *Beit al Makdas oder der alte Tempelplatz in Jerusalem, wie er jetzt ist*. Jerusalem (Stuttgart) 1887. VI. 174 S. 8°.

*Zeitschrift f. Assyriologie*. 1888. April : Schrader, E., *Zur Aussprache der Zeichen*  und  im Babylonisch-Assyrischen. — Oppert, J., *Une femme gardienne de son mari*. — Amiaud, G., *L'inscription G. de Goudéa*. — Fränkel, S., *Lexicalisches*. — Barth, J., *Verschiebung der Liquidae im Assyrischen*. — Ohnefalsch-Richter, M., *Die vorexilischen und babylonischen Einflüsse in Hissarlik u. Cypern*. — Peiser, F. E., *Studien zum babylonischen Rechtswesen*. — Sprechsaal. — Bibliographie.

*The Babylonian and Oriental Record*.

No. 5. Oppert, J., *The real Chronology and true History of the Babylonian Dynasties*. — Révillout, E. and V., *A Contract of Apprenticeship from Sippara*. — Lynn, W. F., *The meaning of Jareb in Hosea*.

No. 6. Casartelli, L. C., *Pehlevi Notes (III) : The Semitic Suffix-MAN and its Origin*. — Lacouperie, de, *the Races of Man in the Egyptian Documents*. (A Bibliographical Notice). — Flinders Petrie, W. M., *Ethnographic Casts from Egypt*. — Bonavia, E., *The Cone-Fruit of the Assyrian Monuments*. — Pinches, Th. G., *Gifts to a Babylonian Bit-ili or Bethel*. — Sayce, A. H., *Jareb*. — Griffith, F. St., *Letter from Egypt*. — Reviews.

No. 7. de Lacouperie, T., *The Tree of Life and the Calendar Plant of Babylonia and China*. — de Harlez, C., *A Buddhist Repertory*. — Flinders Petrie, W. M., *The Rock Inscriptions of Upper Egypt*. — Bonavia, E., *The Cone-Fruit of the Assyrian Monuments*. — De Harlez, *The Pehlevi Suffix Man*.

No. 8. Bonavia, E., *The Cone-Fruit of the Assyrian Monuments*. — Beal, S., *The P'u yao King*. — *A Life of the Buddha*. — de Lacouperie, T., *Wheat carried from Mesopotamia to Early China*. — de Harlez, C., *A Buddhist Repertory*.

Tiele, C. P., *Babyl.-assy. Geschichte*. 2. Theil. *Von der Thronbesteigung Sanheribs bis zur Eroberung Babels durch Cyrus*. Gotha 1888. 147 S. 8°.

† Brown, Th., *The religions poetry of Babylonia s. The Presbyt. Review* 1888, S. 69 ff.

Oppert, J., *Sur quelques personnages juifs qui figurent dans les textes juridiques de Babylone s. Acad. des Inscr. Compt. rend.* 1887, Arvil-Juin, S. 226 f.

- Derselbe, Chronique Babylonienne du Musée Britannique traduite Ebenda, S. 363 ff.
- † Ragozin, Z. A., The story of Assyria from the rise of the empire to the fall of Niniveh. New-York 1887. XVIII, 450 S. 8°.
- † Dawson, J. W., Egypt and Syria, their physical Features in relation to Bible History. 2nd ed. London 1887. 8°.
- Erman, Ad. und Schrader, E., der Thontafelfund von Tell-Amarna s. Sitzungsberichte d. K. Preufs. Akad. d. Wiss. [1888, XXIII] vom 3. Mai.
- Erman, A., Die neueren Fortschritte auf dem Gebiet der religiösen Litteratur Aegyptens s. Berl. philol. Wochenschr. 1887, S. 1257 ff. 1289 ff.
- Nöldeke, Th., zu den ägyptischen Märchen s. ZDMG. 42, S. 68 ff.
- Révillout, E., Une confrérie égypt. s. Rev. Archeol. 1888, Jan. Févr. S. 37 ff.
- Bouriant, U., Fragment d'un livre de médecine en copte thébain s. Acad. det Inscr. Compt. rend. 1887, Juillet-Sept. S. 374.

- 
- Bacher, W., Abulwalid schrieb seine Werke mit hebräischen, nicht mit arab. Buchstaben s. ZDMG. 42, S. 305 ff.
- Landau, E., Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Litteratur. Zürich 1888. IV, 68 S. 8°.
- Grünbaum, M., Assimilationen u. Volksetymologien im Talmud s. ZDMG. 43, S. 248 ff.
- Derselbe, die מנינים im Talmud s. Ebenda 42, S. 51 ff.
- Loeb, Is., les quatre Sedarim du Talmud s. Rev. Ét. Juiv. 32 (Avril-Juin 1888) S. 282 ff.
- Derenbourg, J., Mélanges rabbiniques. IV. Les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles s. Ebenda 31, S. 57 ff.
- † Löwy, A., A Legend of the Death of Moses s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. IX, 1, S. 40 ff.
- † Perlitz, G., Rabbi Abahu. Charakter u. Lebensbild e. palästinensischen Amoräers s. Mon. Gesch. Wiss. Jud. 1887, S. 60 ff. 119 ff. 177 ff. 269 ff. 310 ff.
- Talmud, le, de Jerusalem. Trad. par M. Schwab. t. 10. Paris 1888. IV, 300 S. 8°.
- † Graetz, üb. R. Gerschon u. sein Verhältniß zum mass. Sammelwerk Ochla weochla s. Mon. G. W. J. 1887, S. 299 ff.
- † Weifs, J. H., Zur Geschichte d. jüd. Tradition. 4. Theil. Wien 1887. VIII, 367 S. (Hebr.)
- Joma, der Mischnatractat, herausgeg. u. erläutert v. H. L. Strack. Berlin 1888. 40 S. 8°.
- Rosenberg, J., Das aramäische Verbum im babyl. Talmud. Marburg 1888. 66 S. 8°.

- 
- † Bibliotheca Samaritana brsg. v. M. Heidenheim. 4. Lief. Leipzig 1888. VII. S. 137—230. 8°.
- † Merx, A., Carmina Samaritana e cod. Gothano s. Atti della R. Acad. dei Lincei. Ser. IV, Rend. III, fasc. 7 (1887) S. 261 ff.
- † Derselbe, Chrestomathia targumica. Berlin 1888. XVI, 360 S.
- † Gregorius Abulfarag, Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften herausgeg. von A. Rahlfs. Leipzig 1887. (Diss.) IX, 29 S. 8°.



- † Wright, W., Some Apocryphal Psalms in Syriac s. Proceed. Bibl. Arch. IX, 7 (1887), S. 257 ff.
- 

- Der Koran. Im Auszuge übersetzt von Friedr. Rückert. Herausgeg. v. A. Müller. Frankfurt a. M. 1888. XII. 552 S. 8°.
- Müller, A., zu Koran 2, 261 s. ZDMG. 42, S. 80. (Nachtrag S. 320).
- Klamroth, M., üb. d. Auszüge aus griech. Schriftstellern bei al-Jāqûbi s. Ebenda 42, S. 1 ff.
- Praetorius, F., das vermuthliche energetische Perfektum des Sabäischen s. Ebenda 42, S. 56 ff.
- Derselbe, Tigriña-Sprüchwörter s. Ebenda 42, S. 62 ff.
-

Die Redaction ist für alle Zusendungen u. Mittheilungen dankbar, welche die Anfertigung der Bibliographie erleichtern, verbittet sich aber wiederholt die Zusendung von Recensionsexemplaren, da Recensionen grundsätzlich nicht gebracht werden. Sie übernimmt keinerlei Gewähr für die richtige Zurücklieferung von Büchern, welche ihr trotz dieser wiederholten Bitte als Recensionsexemplare etwa zugehn.

*B. St.*









BS  
410  
Z38  
Bd.7-8

Zeitschrift für die alt-  
testamentliche Wissenschaft

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

